UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00098591 1

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/aristoteleslehre00bren

ARISTOTELES

LEHRE VOM URSPRUNG DES MENSCHLICHEN GEISTES

VON

FRANZ BRENTANO

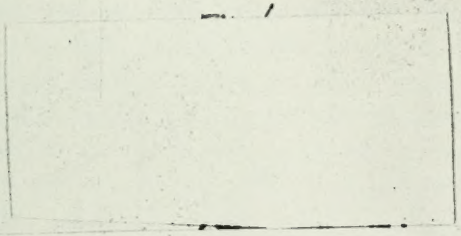
LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1911

B
491
P8B7

LIBRARY
NOV 2 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

938024

Alle Rechte vorbehalten.



Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Was ich hier gebe, kann gewissermaßen als eine neue, nur freilich um mehr als das Dreifache erweiterte Ausgabe meiner Abhandlung „Über den Creatianismus des Aristoteles" bezeichnet werden. Seit langem hatte sich das Bedürfnis nach einer solchen fühlbar gemacht. Im Jahre 1882 in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie veröffentlicht, war sie in ihren wenigen Separatabzügen rasch vergriffen, und das gleiche gilt von der Gegenschrift, die Zeller in den Abhandlungen der Berliner Akademie noch in demselben Jahre ihr folgen ließ. Diese ist nun im ersten Bande der Sammlung von Zellers „Kleine Schriften" bei Reimer neu erschienen. Und so dürfte es denn selbst denjenigen, welche Zellers Auffassung für die richtige halten, erwünscht sein, wenn auch die Schrift, auf welche er sich hier fort und fort bezieht, allgemeiner zugänglich gemacht wird.

Die Berücksichtigung, welche ein so namhafter Forscher meinen Ausführungen zuteil werden ließ, war in hohem Grade dankenswert. Man darf sagen, daß alles, was von gegnerischem Standpunkt geltend gemacht werden kann, durch seine Einwände erschöpft ist. Manche erscheinen auch wohl geeignet, einen starken Eindruck zu machen, aber eben darum wird auch die Richtigkeit der von mir vertretenen Auffassung durch nichts mehr als durch ihre Widerlegung gesichert. Ein zweiter Teil, den ich dieser Neuausgabe beifüge, beschäftigt sich damit, für jeden einzelnen die Lösung zu geben, indem er nicht selten

zugleich Anlaß nimmt, die für die eigene Ansicht schon erbrachten Beweisgründe durch ganz neue Momente zu vermehren.

Auch in dem ersten Teile wurden einige Änderungen notwendig befunden, welche die frühere Darstellung berichtigen. Es geschah dies allerdings nur in untergeordneten Punkten, dürfte aber doch nicht unwichtig sein, um gewisse Bedenken vollständig zu beheben. Dabei unterließ ich es in keinem Falle, die Abweichung von dem früheren Texte, wie er Zeller bei der Abfassung seiner Schrift „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ vorgelegen, namhaft zu machen.

Franz Brentano.

Inhalt.

Erster Teil.

Seite

Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelischer Lehre 1

I. Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig 9

1. Mit Unrecht hat man sie im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele ausgesprochen finden wollen 9

2. Auch aus dem fünften Kapitel des ersten Buches von der Seele kann man sie nicht erschließen 10

3. Auch das dritte Kapitel des zweiten Buches von der Erzeugung der Tiere lehrt die Präexistenz nicht . . 12

II. Aristoteles leugnet ausdrücklich die Präexistenz des Nus . 16

III. Aristoteles lehrt, daß der Mensch den unsterblichen Teil seiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes bei seiner Erzeugung empfange . . . 18

1. Vor allem spricht dafür das dritte Kapitel des zweiten Buches von der Erzeugung der Tiere 18

2. Ferner das vierzehnte Kapitel des achten Buches der Nikomachischen Ethik 21

3. Endlich das fünfte und siebente Kapitel des dritten Buches von der Seele 22

IV. Der Kreatianismus des Aristoteles stimmt mit seinen übrigen metaphysischen Lehren und insbesondere mit seiner Lehre von der Verursachung aller zur Welt gehörigen Wesen, auch der immateriellen und inkorruptiblen Sphären und Sphärengeister, durch die Gottheit aufs vollkommenste zusammen . 26

V. Aristoteles zeigt da, wo er den Menschen seiner intellektiven Seele nach unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt,

Seite

ähnlich wie anderwärts, eine nahe Verwandtschaft seiner Lehre mit der des Platon 34

VI. Bei den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, lassen sich deutlich noch die Spuren derselben Lehre erkennen 36

1. Spuren bei Theophrast 36

2. Spuren bei Eudemus 37

Zweiter Teil.

Die Einwände von Eduard Zeller und ihre durchgängige Widerlegung 39

I. Zur ersten These 41

1. Von Zellers erneuerter Behauptung, daß die Stelle im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele, wo Aristoteles vom Entfall des Gedächtnisses spricht, deutlich die Präexistenz des Nus voraussetze . . . 42

2. Von Zellers Berufung auf zwei Stellen des dritten Kapitels des zweiten Buches von der Erzeugung der Tiere, wo aufs klarste ausgesprochen sein soll, daß der Nus im Samen präexistiert habe 44

3. Von Zellers Behauptung, daß in jeder Stelle, wo der intellektive Teil der Seele als inkorruptibel bezeichnet wird, zugleich indirekt aufs unzweifelhafteste ausgesprochen werde, daß er keinen Anfang gehabt habe noch gehabt haben könne 66

II. Zur zweiten These 82

1. Von Zellers Versuch, die aus Met. *Λ*, 3. dafür erbrachte direkte Belegstelle zu entkräften 82

2. Weit entfernt, daß der erbrachte direkte Beweis sich widerlegen ließe, kann man ihn noch durch indirekte Beweise mehrfach unterstützen. Berichtigung eines Irrtums hinsichtlich der Meinung des Aristoteles über die Frage, ob das Menschengeschlecht einen Anfang genommen habe 92

III. Zur dritten These 99

1. Von Zellers Leugnung, daß, wenn im dritten Kapitel des zweiten Buches von der Erzeugung der Tiere gesagt wird, daß der Nus im Gegensatz zu den niederen Seelenteilen von außen hereinkomme und göttlich sei, und wiederum, wenn derselbe als göttlicher Samen bezeichnet wird, hieraus auf eine göttliche Herkunft des Nus geschlossen werden könne 101

Seite

2. Von Zellers Versuch, den Beweis aus dem vierzehnten Kapitel des achten Buches der Nikomachischen Ethik als unkräftig zu erweisen 110
3. Von Zellers Bekämpfung des Beweises aus dem fünften und siebenten Kapitel des dritten Buches von der Seele 116

IV. Zur vierten These 121

Zeller will nicht bloß leugnen, daß sie erwiesen sei, sondern den Nachweis ihres Gegenteils mannigfach erbringen 121

1. Verteidigung und Vermehrung meiner im ersten Teile erbrachten Argumente, welche durchaus zwingend sind 123

Beweiskraft der Aussprüche, welche direkt Gott als Ursache aller Dinge und insbesondere auch der immateriellen Substanzen bezeichnen 123

Bestätigung durch den Nachweis der Untrennbarkeit von Ordnung und Verleihung des Seins in gewissen Fällen 124

Weitere Bestätigung durch Nachweis der Untrennbarkeit der Verursachung der natürlichen Bewegung von der Verleihung der Natur 126

Schöpferisches Wirken auch der niederen Sphärengeister 126

Abermalige Bestätigung durch Hinweis auf die Sphärengeister als reine, substantielle Energien, auf welche, was nicht Ursache ihres Seins ist, überhaupt keinen Einfluß üben kann 127

2. Widerlegung von Zellers angeblichen Beweisen für das Gegenteil 128

Es ist falsch, daß nach Aristoteles alles, was ohne Materie, auch ohne wirkende Ursache ist 128

Es ist nicht richtig, daß Aristoteles lehrt, Gott wirke ganz unbewußt und nur insofern er das Gut ist, wonach die Dinge begehren. Erläuterung des Begriffes des Begehrens im uneigentlichen Sinn, welches nach Aristoteles der Materie zukommt 129

Es ist ebenso falsch, daß Aristoteles lehrt, alles, was nicht Gott sei, sei von der Erkenntnis Gottes ausgeschlossen. Unterschied zwischen „Erkanntsein" und „Gegenstand der Erkenntnis sein" und zwischen νοεῖν im engeren und weiteren Sinn 133

Gottes Erkennen ist nach Aristoteles Weisheit (σοφία) 134

Erklärung, inwiefern der aristotelische Gott nichts Schlechtes erkennt 136

Seite

Es ist auch nicht richtig, daß Aristoteles seiner Gottheit darum alles Wollen und Handeln absprechen mußte, weil nach ihm ein selbstloses Wollen und Handeln unmöglich ist 137

Endlich ist es falsch, daß Aristoteles jede Werktätigkeit der Gottheit leugnen zu müssen glaubte, weil er eine solche mit ihrer Unbeweglichkeit für unvereinbar hielt 138

V. Zur fünften These 141

Von dem Versuch Zellers zu zeigen, daß die besondere Verwandtschaft, welche die aristotelische Lehre von der Herkunft des Nus, wenn Aristoteles Kreatianer ist, mit der platonischen zeigt, durch andere Momente überwogen werde, in welchen er, wenn er nicht Kreatianer wäre, und insbesondere wenn er den Nus im Samen präexistieren ließe, mit Platon in Zusammenhang gebracht werden könnte 141

VI. Zur sechsten These 150

1. Zellers Versuch, das Zeugnis des Theophrast zu entkräften, ja dessen Aussage für sich in Anspruch zu nehmen 150

Widerlegung seiner Ausführungen 151

Hinweis auf andere Stellen des Theophrast, die gegen Zeller sprechen 155

2. Zellers Versuch, auch Eudemus zu seinen Gunsten umzudeuten. Widerlegung 156

Hinweis darauf, daß die Eudemische Ethik und mit ihr die Magna Moralia auch noch in allgemeinerem Sinne gegen den Standpunkt der Zellerschen Auslegung zeugen 162

Schlußbemerkung 163

Erster Teil.

Sechs Untersuchungen zum Nachweis des Kreatianismus als aristotelischer Lehre.

Neuer, wesentlich unveränderter Abdruck aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wissenschaften.

Als ich meine Abhandlung „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ und später meine „Psychologie des Aristoteles“ schrieb, wollte ich in einer zweifachen Weise das Verständnis seiner Lehre fördern; einmal und vorzüglich direkt durch Aufhellung einiger der wichtigsten Lehrpunkte, dann indirekt, aber in allgemeinerer Weise, indem ich der Erklärung neue Hilfsquellen eröffnete. Ich machte auf die scharfsinnigen Kommentare des Thomas von Aquino aufmerksam, und zeigte, wie man in ihnen manche Lehre richtiger als bei späteren Erklärern dargestellt findet.

Doch meine Hoffnung sah sich getäuscht. Daß ein des Griechischen unkundiger Scholastiker uns Aristoteles verstehen lehren solle, schien den meisten allzu paradox, als daß sie es der Mühe wert gefunden hätten, seine Kommentare auch nur einmal in die Hand zu nehmen. Viele schöpften vielmehr aus meinen Worten den Verdacht, den meine damalige Stellung zur katholischen Kirche nahe legte, daß ich selbst, die Meinung des „Fürsten der Theologen“ überschätzend, nur mit befangenem Blicke die Schriften des Aristoteles betrachte, thomistische Lehren hineininterpretiere, ja vielleicht gar weniger darauf ausgehe, Aristoteles zu erklären, als dem Doctor Angelicus einen neuen Titel des Ruhms zu sichern.[1]

[1] Vgl. Kampe, Erkenntnistheorie des Aristoteles, S. 307 Anm., und meine Entgegnung in der Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. 1872, Bd. LX, S. 117.

Nur Trendelenburg machte hier, mit ganz Wenigen, in jeder Beziehung eine Ausnahme. Dankbar muß ich es ihm nachrühmen, daß er vorurteilslos meine Arbeiten prüfte, ihre Ergebnisse sich eigen machte und auch den neu angegebenen Hilfsmitteln sein Interesse zuwandte.[1]

Doch auch Zeller zeigt in seiner neuen (dritten) Auflage der Philosophie der Griechen, daß er wohl erkannt hat, wie meine aristotelischen Abhandlungen die Frucht eines ernsten, gewissenhaften Strebens sind. Häufiger und eingehender als fast irgendeine andere neuere Schrift über Aristoteles werden sie, sowohl was die Auffassung der Lehre, als die Emendation des Textes anlangt, von ihm berücksichtigt, und selbst bei der Darstellung des Theophrast fand ich, daß das, was ich nur gelegentlich über Fragmente dieses Philosophen bemerkt habe, ihm nicht entgangen ist.

Freilich ist damit nicht gesagt, daß Zeller überall den Resultaten meiner Forschung zustimme. Meine Darstellung entfernte sich von der seinigen weit und in sehr wesentlichen Stücken. Da ließ es sich von vornherein erwarten, daß Zeller sich schwer entschließen werde, seiner älteren und langjährigen Auffassung entsagend, eine ganz abweichende Anschauung sich eigen zu machen. So ist denn auch tatsächlich die Berücksichtigung, die er mir zuteil werden läßt, fast durchaus eine polemische. Er sucht seine alten Meinungen aufrecht zu halten und meine Neuerungen zu widerlegen.

Da nun auch ich durch das, was Zeller sagt, in keiner meiner Überzeugungen erschüttert bin, so könnte ich mich ver-

[1] Nachdem meine Abhandlung von der mannigfachen Bedeutung des Seienden, die vielfach gegen seine Ansichten über die Kategorienlehre polemisiert, erschienen, besprach er sie öffentlich in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, gab meine Darlegung des stufenweisen Herabsteigens von dem Terminus des Seienden zu den in der Kategorientafel aufgezählten Klassen und bemerkte, daß es mir gelungen sei, das Prinzip für ihre Unterscheidung in wesentlicher Übereinstimmung mit Thomas von Aquino nachzuweisen. In demselben Semester suchte er darauf hin einen Studierenden (jetzt Professor an einer deutschen Universität), der sich für das Doktorat vorbereitete, zu bestimmen, sich zu seiner Abhandlung ein Thema aus diesem Scholastiker zu wählen.

anlaßt finden, seinen Angriffen im einzelnen in einer fortlaufenden Apologie entgegenzutreten, die, da es sich dabei um die wichtigsten Fragen handelt, eines allgemeinen Interesses nicht entbehren würde.

Doch in den meisten Beziehungen will ich mich einer solchen Entgegnung enthalten. Dem wissenschaftlichen Publikum liegen die beiden Auffassungen vor; die meinige habe ich bereits sorgfältig, ja vielfach, wie es mir scheint, in einer Weise begründet, die bei einem unbefangenen Leser jeden Zweifel ausschließen muß.[1] So überlasse ich es vertrauensvoll der Zukunft, welche von beiden Anschauungen sich als die richtige bleibend behaupten werde.[2]

---

[1] In der ersten Auflage las man hier: „ja vielfach, wie es mir scheint, sogar erschöpfend begründet, ich könnte wenig sagen, ohne mich zu wiederholen." Dies war zu viel gesagt und hatte die üble Folge, daß Zeller in seiner Schrift „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes" gewisse Nachträge, die ich noch in dieser Abhandlung selbst an späterer Stelle geliefert habe, ganz unberücksichtigt lassen zu dürfen glaubte.

[2] Nur ein paar Worte mögen hier in der Anmerkung eine Stelle finden. Hinsichtlich meiner Erläuterung der Kategorienlehre äußert Zeller fünf Bedenken: 1. Wenn ich *κατηγορία* die Bedeutung Prädikat revindizieren wolle, so gehe dies nicht an, da die Kategorien die Bedeutungen (Zeller würde richtiger sagen die Gattungen) *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων* bezeichnen, während das Prädikat als solches nur im Satze vorkommt (Phil. d. Gr. III. Aufl. S. 250, 1). Hierauf antworte ich, daß ich keineswegs behauptet habe, daß *κατηγορία* hier die Bedeutung Prädikat habe, sondern nur zeige, daß dieser Name von *κατηγορεῖν* im Sinne des Prädizierens hergenommen, darum auf die höchsten Gattungen des Seienden übertragen worden sei, weil sie diejenigen Begriffe sind, die als höchste Prädikate von der ersten Substanz ausgesagt werden können (Man. Bed. des Seienden, S. 98ff., 102ff.) und sich nach den verschiedenen Weisen der Prädikation von einander unterscheiden (S. 113ff.). — 2. Wenn ich ferner sage, die Kategorien seien reale Begriffe, welche aus der Erfahrung abstrahiert seien, wie etwa die Begriffe Schwere, Ausdehnung, Denken, so gehe dies nicht an, da sie den verschiedenartigsten Inhalt in sich aufnehmen können. Auch erkenne ich selbst an, daß die Verschiedenheit der Kategorien nicht notwendig eine reelle Verschiedenheit sei (a. a. O. S. 263, 2). Aber warum sollte ein aus der Erfahrung abstrahierter Gattungsbegriff nicht verschiedenartigen und, wenn er sehr allgemein ist, sogar sehr verschiedenartigen Inhalt

Nur in betreff einer Frage, in welcher der Gegensatz unserer Ansichten über Aristoteles auf psychologischem und

---

haben? Nur ein vollkommen heterogener Inhalt kann nicht darin vorkommen. Damit aber, daß zwei verschiedene Begriffe beide real und aus der Erfahrung geschöpft sind, ist nicht gesagt, daß das, was unter den einen, und das, was unter den anderen fällt, reell verschieden sein müsse, wie z. B. ein und dasselbe lebende Wesen als Pudel, Hund und Säugetier zu bezeichnen ist. Wenn Zeller seinerseits der Ansicht ist, die Kategorien bezeichneten „bloß formale Verhältnisse" (ebend.), so hat er dafür nicht den geringsten Anhalt und scheint Gedanken der Kantischen Kategorienlehre mit der des Aristoteles zu vermengen. — 3. Meint Zeller, es lasse sich nicht wohl annehmen, daß Aristoteles durch logische Deduktion zu seiner Kategorientafel gekommen, weil er nie auf eine solche hinweise. Zeller würde besser sagen: „weil wir eine Darlegung des betreffenden klassifikatorischen Verfahrens (Deduktion, wenn man dieses Wort im strengen Sinne nimmt, ist allerdings dafür nicht der passendste Name) nirgends bei ihm finden". Denn ein Hinweis liegt in Ausdrücken wie *αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι* u. dgl. oft genug vor und besonders in den zwei Stellen, in welchen er das Prinzip seiner Kategorieneinteilung aufs klarste ausspricht, nämlich Anal. prior. I, 37. 49, a, 6 und Metaph. *Δ*, 7. 1017, a, 22 (zu dem *λέγεσθαι* vgl. Metaph. *Z*, 3. 1028, b, 36 und Top. I, 9. 103, b, 35), welche ich in meinen Man. Bed. des Seienden, S. 116, eingehend erörtere. Daß uns aber nirgends die vollständige Darlegung seines klassifikatorischen Verfahrens erhalten ist, kann bei der Lückenhaftigkeit der aristotelischen Metaphysik unter solchen Umständen keinen ernsten Einwand mehr bilden. — 4. Wendet Zeller ein, daß die Unterscheidung der Inhärenzen und Affektionen, die ich einmal bei der Erläuterung der Kategorien mache, „nicht aristotelisch" sei. Dagegen bemerke ich, daß sie sich ausdrücklich bei Aristoteles findet, und zwar (wie ich auch a. a. O. S. 177 angebe) Metaph. *Θ*, 6. 1048, b, 7. Will einer die dortigen aristotelischen Termini, das *ἐν τῷδε* und *πρὸς τόδε*, mit anderen Namen als „Inhärenz" und „Affektion" wiedergeben, so habe ich dagegen nichts einzuwenden, denn nicht auf den Namen, sondern auf die Sache kommt es an. — Endlich 5. meint Zeller, daß die zehn Kategorien, wenn sie wirklich auf dem von mir angegebenen Wege gefunden worden wären, „auch in der ihm entsprechenden Ordnung von Aristoteles aufgezählt werden müßten". „Statt dessen", sagt er, „drängt sich das *πρός τι*, welches nach Brentano die letzte Stelle einnehmen müßte, in allen Aufzählungen zwischen die anderen ein" usw. Darauf antworte ich, daß es nicht mehr von Bedeutung ist, ob Aristoteles die Kategorien in der entsprechenden Ordnung und überhaupt in einer festen Ordnung aufzuführen pflegt oder nicht, wenn anderweitig bewiesen

metaphysischem Gebiet gipfelt, dünkt es mir gut, eine Ausnahme zu machen. Es ist die über den Ursprung der mensch-

---

werden kann, daß er an eine bestimmte Ordnung als die naturgemäße geglaubt hat (und dies zeigen viele seiner Aussprüche), und daß dieselbe mit der von mir angegebenen zusammentrifft. Gerade in bezug auf das *πρός τι*, dessen Stellung als letztes Glied der Kategorienreihe Zeller beanstandet, zeigt dies glücklicherweise eine Stelle im vierzehnten Buch der Metaphysik auf das deutlichste. Metaph. N, 1. 1088, a, 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστί καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ.* Aristoteles sagt hier nicht bloß, daß das *πρός τι* weiter von der Substanz abstehe als das *ποιόν* und *ποσόν*, sondern als alle Kategorien insgesamt, womit auch andere Stellen, wie Eth. Nikom. I, 4. 1096, a, 21 und Metaph. Z, 4. 1029, b, 22, zusammenstimmen, wie ich schon in meinen Man. Bed. des Seienden, S. 152, gezeigt habe. Dieses möge zur Verteidigung meiner Darstellung der Kategorienlehre genügen.

Bezüglich dessen, was Zeller an meiner Darstellung der aristotelischen Psychologie und namentlich an meiner Auffassung des Nus Poietikos mißbilligt, verweise ich auf das, was ich in meiner Abhandlung gegen Kampes Erkenntnistheorie des Aristoteles in der Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. (Bd. LIX 1871), die Zeller nicht gekannt zu haben scheint, gesagt habe. Seine Angriffe treffen mit denen Kampes vielfach zusammen, und er hätte dort zum Voraus ihre Widerlegung finden können. Unter anderem stimmt Zeller auch darin mit Kampe überein, daß er meine Emendation von De Anim. III, 4. 429, b, 15 (wo *αἰσθητῷ* statt *αἰσθητικῷ* gelesen werden muß) verwirft. Es sei diese, sagt er, „durch den Zusammenhang nicht bloß nicht gefordert, sondern geradezu unmöglich gemacht". Inwiefern sie unmöglich sei, hat Zeller mit keinem Worte zu zeigen sich bemüht, aber auch den Nachweis, den ich in meiner Psychologie des Aristoteles und abermals in der Abhandlung gegen Kampe (a. a. O. S. 98) geliefert, daß die Konjektur schlechterdings notwendig ist, hat er nicht entkräftet. Wenn Aristoteles sagt: *τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει*, so soll er dadurch nach Zeller nicht ausdrücken, daß entweder das eine oder das andere richtig sei, so daß das eine das andere ausschließe. Und doch besteht zwischen den beiden Gliedern eine deutliche Kontradiktion; es ist, wie wenn Aristoteles sagte: *ἢ ἄλλῳ ἢ τῷ αὐτῷ ἀλλ' ἄλλως ἔχοντι.* Wenn nun dies nicht angeht, so müßte nach Zellers Zugeständnis das *ἄλλῳ*, nicht aber das *ἄλλως ἔχοντι* von Aristoteles für das Richtige erklärt werden, während in der Stelle deutlich genug das Gegenteil hervortritt, ja der ganze Passus nur dadurch überhaupt begreiflich wird. Insofern hat selbst Kampe richtiger gesehen als Zeller. Gegenüber meinem Nachweise, daß nach Aristoteles außer dem wirkenden auch das aufnehmende Prinzip der Gedanken, der *νοῦς δυνάμει* unkörperlich und inkorruptibel sei,

lichen Seele, bzw. des höchsten, geistigen Teiles derselben. Und dieser Untersuchung sollen die folgenden Blätter gewidmet sein.

429, a, 15, beruft sich Zeller S. 577, 2 darauf, daß Aristoteles De Anim. III, 5 sage: „der tätige Nus allein sei *χωριστὸς, ἀπαθὴς, ἀμιγὴς, ἀθάνατος, ἀίδιος*", aber von diesem „allein" ist in dem ersten Teile des Kapitels 430 a, 10—19 (und einzig dieser handelt vom *νοῦς ποιητικός*) nichts zu finden. Ja die Worte: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης* lassen aufs neue deutlich erkennen, daß wie das wirkende auch das aufnehmende Prinzip der Gedanken diese Eigenschaften haben müsse, denn sonst entbehrt ja der Schluß jedes Stützpunktes. Was wäre alberner als der Schluß: der aufnehmende Verstand ist korruptibel, das wirkende Prinzip ist höher als das aufnehmende, also ist es inkorruptibel, als ob innerhalb des Korruptibeln nach Aristoteles ein Rangunterschied gar nicht mehr bestände. Anders, wo[illegible] der aufnehmende Verstand (wie tatsächlich im vorausgegangenen K[illegible]pitel) schon als inkorruptibel dargetan ist. Dann, aber auch nur dann, kann gefolgert werden: also muß auch das wirkende Prinzip der Gedanken als das höhere inkorruptibel sein. Wegen dieser notwendigen Rücksichtsnahme auf die bereits festgestellte Tatsache der Inkorruptibilität des *νοῦς δυνάμει* halte ich es darum nach wie vor für das geeignetste, das *καὶ οὗτος ὁ νοῦς* mit „auch dieser Verstand" zu übersetzen. Dem Einwand Zellers, daß dies sprachlich nicht angehe, indem sonst hinter *οὗτος* ein *δὲ* stehen müßte, um den Satz an den vorangehenden anzuknüpfen, wird niemand ein großes Gewicht beilegen können; nichts wäre ja leichter tunlich, als, ähnlich wie Bonitz Met. *Λ*, 9. wo ebenso ein Asyndeton sich findet, zu dessen Vermeidung zwischen *ὥσπερ* und *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς* ein *γὰρ* eingeschoben hat, hier zwischen *οὗτος* und *ὁ νοῦς* ein *δ'* ausgefallen zu denken. 430a, 22 und 23 aber, wo wir wirklich zweimal das Wort „allein" (*μόνον*) lesen, handelt Aristoteles nicht mehr vom *νοῦς ποιητικός*, sondern von dem, was für die beiden noetischen Vermögen, den *νοῦς δυνάμει* und den *νοῦς ποιητικός*, gemeinsames Subjekt ist, nämlich von dem noetischen Teil der substantiellen Form des Menschen, der nach Met. *Λ*, 3. nach dem Tode des Menschen fortbesteht. Einzig hier wird auch der Ausdruck „Unsterbliches" (*ἀθάνατον*) gebraucht, der, da der Tod als Korruption die lebendige Substanz anlangt, nicht ebenso für ein bloßes aktives Vermögen der Substanz, eine *ἕξις*, wie der *νοῦς ποιητικὸς* 430, a, 15 genannt worden ist, passend erschiene. Doch ich will hier abbrechen und erlaube mir nur nochmals, außer auf meine Psychologie des Aristoteles, auf ihre Verteidigung gegen Kampe zu verweisen.

Zeller hat in seiner Schrift von der Ewigkeit des Geistes (S. 1043, 1) auf das, was ich in dieser Anmerkung über den Nus gesagt, polemisch Rücksicht genommen und mich dadurch veranlaßt, im Vorstehenden

Aristoteles lehrt bekanntlich, daß die Seele des Menschen ihrem höchsten Teile nach unkörperlich und unvergänglich sei, und sich somit auch nicht aus der körperlichen Materie

---

durch gewisse redaktionelle Änderungen und namentlich durch den Hinweis auf das, was wir Met. *Λ*, 9. finden, meine wahre Meinung deutlicher zu machen. Hiermit entfällt ein Teil seiner Gegenbemerkungen von selbst. Was noch bleibt, hat schon in meinem „Offenen Brief" an Zeller, S. 34, 5, seine Beantwortung gefunden. Ich zeige dort, wie unrichtig es ist, wenn er bestreitet, daß in den Worten des Aristoteles *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* usw. ein wirklicher Schluß vorliegt. Das *γὰρ* deutet einen solchen an, und Aristoteles konnte ja auch die Behauptung, daß der *νοῦς ποιητικὸς* unkörperlich sei, nicht ohne Beifügung irgendwelcher Begründung aussprechen. Und ebenso erledige ich dort, was Zeller noch weiter beifügt: „wie unstatthaft aber Brentanos Erklärung dieser Worte ist, zeigt schon der Ausdruck *πάσχοντος*. Statt diesen auf den *νοῦς παθητικὸς* zu beziehen, auf den er allein bezogen werden kann, deutet er ihn auf den von ihm ersonnenen ‚aufnehmenden' Nus (*πάσχειν* heißt aber nicht ‚aufnehmen', sondern ‚leiden', und dieses beides fällt so wenig zusammen, daß der Nus De Anim. III, 4. 429, a, 15 zugleich *ἀπαθὴς* und *δεκτικὸς τοῦ εἴδους* genannt und Met. *Λ*, 7. 1072, b, 22 selbst der göttliche Nus, dem doch sicher kein Leiden zukommt, zu dem *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ* gerechnet wird), und er legt damit dem Philosophen statt des albernen Schlusses, gegen den er ihn in Schutz nehmen will, den gewiß nicht besseren in den Mund: wenn schon das *πάσχον* ein *ἀπαθὲς* ist, müsse es das *ποιοῦν* noch viel mehr sein." Ich antworte darauf in meinem Offenen Brief S. 35, Anmerkung: .... „es ist nicht richtig, daß *πάσχειν* bei Aristoteles nie ‚aufnehmen', sondern immer ‚leiden' bedeute (vgl. De Anim. II, 5. 417, b, 2: *οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν*). Es ist dies aber ein uneigentlicherer Gebrauch des Wortes, und daher sagt Aristoteles De Anim. III, 4. wie das Empfinden, so sei auch das geistige Denken nur etwas dem Leiden Verwandtes (429, a, 13: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον*), nämlich ein *δέχεσθαι τὸ εἶδος* unter der Einwirkung des *νοητόν* (ebend. a, 15). Und ebendarum fügt er auch De Anim. III, 5. 430, a, 18 den Worten: *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* die Worte bei: *καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης*, wo der Ausdruck *ὕλη* den Begriff des *πάσχον* erweitert und, wie der Vergleich mit dem Anfange des Kapitels zeigt, der eigentlich zutreffende ist. Daher sehen Sie wohl, daß Ihre spöttische Bemerkung: ‚er (Brentano) legt dem Philosophen statt des albernen Schlusses, gegen den er ihn in Schutz nehmen will, den gewiß nicht besseren in den Mund: wenn schon das *πάσχον* ein

entwickelt haben könne. Zeller erkennt dies, ebenso wie ich, auf das bestimmteste an.

Hiernach bleibt nur eine zweifache Annahme möglich: entweder hat Aristoteles die Präexistenz dieses höchsten Seelenteiles gelehrt, oder er hat geglaubt, daß eine schöpferische Kraft, wie sie nach ihm der Gottheit eigen ist, auf einer gewissen Stufe der fötalen Entwicklung diesen höchsten Teil zu den niederen hinzufüge.

Die Frage ist also, wie Zeller ganz richtig bemerkt, die, ob Aristoteles Kreatianer war oder eine Präexistenz des höchsten Teiles der Seele behauptete.

Zeller sagt, Aristoteles lehre die Präexistenz, und beruft sich dabei auf zwei Stellen, die ihm jeden Zweifel auszuschließen scheinen, während die Argumente, die ich für den Kreatianismus des Aristoteles erbrachte, nach seiner Meinung aller Kraft entbehren und, bei so klaren Belegen für das Gegenteil, gar keiner Beachtung wert sind. „Den klaren Wortlaut dieser Stellen durch so allgemeine, weder auf der aristotelischen Psychologie, noch auf richtig erklärten Aussprüchen ihres Urhebers beruhende Gründe, wie sie Brentano S. 196f. beibringt, zu beseitigen, geht natürlich nicht an.“ (S. 595, 2.)

Wenn irgendwo, so dürfte es hier leicht erweisbar sein, daß Zeller meinen Gründen nicht genug Gerechtigkeit widerfahren läßt. Es scheint, daß ihm, neben einigen allgemeineren Betrachtungen, die ich allerdings anstelle, um die betreffende

---

ἀπαθές ist, müsse es das *ποιοῦν* noch viel mehr sein‘, in keiner Weise am Platze war.

„Beiläufig sei hier zugleich bemerkt, daß es ein großer Irrtum ist, wenn Sie (a. a. O. S. 1043, 1) aus Met. *Λ*, 7. 1072, b, 22 schließen zu können glauben, daß auch der aristotelische Gott, dem weder im eigentlicheren noch uneigentlicheren Sinne ein Leiden zukommt, zu dem *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ* zu rechnen sei. Es stände dies im Widerspruch mit dem Charakter der Gottheit als reiner Energie, und nicht minder mit ihrer Unveränderlichkeit, da ja dann auch das: *νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν* (b, 21) auf die Gottheit bezogen werden müßte. Die richtige Deutung ergibt sich leicht aus dem: *εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον* (ebend. b, 25) am Schlusse der ganzen Erörterung.“

aristotelische Lehre als von vornherein nicht unwahrscheinlich darzutun, das Hauptargument ganz und gar entgangen ist.

Dennoch, glaube ich, läßt sich hier noch manches Weitere zur Bestätigung beifügen, und ich werde darum der Reihe nach folgende Punkte zu erhärten suchen:

I. Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig.

II. Aristoteles leugnet ausdrücklich seine Präexistenz.

III. Aristoteles lehrt den Kreatianismus.

IV. Aristoteles findet sich, indem er dieses tut, in Übereinstimmung mit seiner Lehre von den übrigen zur Welt gehörigen immateriellen Wesen (Sphären und Sphärengeistern).

V. Aristoteles zeigt hier wie anderwärts eine weitgehende Übereinstimmung mit seinem Lehrer Platon; wie endlich

VI. wieder bei seinen unmittelbaren Schülern, Theophrast und Eudemus, sich deutlich Spuren derselben Lehre erkennen lassen.

I.

Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig.

Zeller sucht das Gegenteil in drei Anmerkungen darzutun. In einer beruft er sich auf De Anim. III, 5, in den zwei anderen auf De generat. Animal. II, 3. Neben ihnen hätte er mit einem gewissen Schein auch De Anim. I, 5, § 12 anführen können; wir wollen darum auch diese Stelle berücksichtigen.

De Anim. III, 5. 430, a, 23 sagt Aristoteles, nachdem er eben bemerkt hat, der höhere Nus sei ein *ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*: *οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.* Diese Stelle soll den ersten Beweis für die Präexistenz des höheren Nus bei Aristoteles enthalten.

Zeller, S. 574, 3, bemerkt dazu folgendes: „Ob man diese Worte ihrem nächsten Sinne nach davon versteht, daß wir uns im jetzigen Leben des früheren, oder davon, daß wir uns nach dem Tode des jetzigen nicht erinnern, oder auch unbestimmter davon, daß das ewige Leben des tätigen Nus

überhaupt mit keiner Erinnerung verknüpft sei, ist in der Sache deshalb nicht sehr erheblich, weil die Begründung des *οὐ μνημονεύομεν* die Kontinuität des Bewußtseins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und des von ihr freien Nus sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts aufhebt. Zunächst gehen aber die Worte allerdings wohl darauf, daß wir im gegenwärtigen Leben uns keiner Präexistenz erinnern. Denn nur davon zu reden gab der Zusammenhang Veranlassung, und auch schon das Präsens *μνημονεύομεν* weist hierauf."

Wäre die von Zeller befürwortete Erklärung die einzig mögliche, so würde in dieser Stelle allerdings ein Zeugnis für die Präexistenz des Nus liegen.[1] Das ist sie aber keineswegs. Selbst Zeller schließt nicht mit Entschiedenheit eine zweite Deutung aus, wonach das *οὐ μνημονεύομεν* auf die Zeit nach dem Tode gehen würde, und durch sie ginge das Argument für die Präexistenz verloren. Er übersieht aber, daß noch eine dritte Deutung möglich ist, die ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles, S. 206 ff. und 209, als die allein richtige darzutun suchte. Nach ihr spricht Aristoteles hier von nichts anderem als von der bekannten Tatsache, daß eine bereits erworbene Erkenntnis uns oft wieder verloren geht, und bringt sie mit der Inkorruptibilität seines Nus in Einklang. Diese Erklärung entgeht dem Bedenken Zellers gegen jene andere, daß das Präsens *οὐ μνημονεύομεν* nicht wohl auf die Zukunft bezogen werden dürfe. Auch sie bezieht es ja auf das gegenwärtige Leben. Zugleich paßt sie, wie ich a. a. O. zeigte, aufs vollständigste in den Zusammenhang, und wird überdies durch eine Parallelstelle (De Anim. I, 4. 408, b, 24) wahrscheinlich gemacht. Doch zu unserem Zwecke genügt schon die Möglichkeit abweichender Deutungen der Stelle. Sie kann dann offenbar für die Präexistenz des Nus nicht mehr als beweisend angesehen werden.

Um sogleich die andere Stelle aus den Büchern von der

[1] Sie wäre ihr jedenfalls sehr günstig, obwohl Trendelenburg De Anim. Comm. 1. Aufl. S. 491 auch unter solcher Voraussetzung den Mangel der Präexistenz damit in Einklang bringen will.

Seele, die Zeller nicht erwähnt hat, die aber einen gewissen Schein der Präexistenz des Nus erwecken könnte, zu besprechen, so ist sie folgende. De Anim. I, 5. 410, b, 10 sagt Aristoteles, indem er die Lehre des Empedokles bekämpft, nach welcher jedes der körperlichen Elemente das ihm Ähnliche erkennt: *ἀπορήσειε δ' ἂν τις καὶ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἑνοποιοῦν αὐτά· ὕλη γὰρ ἔοικε τά γε στοιχεῖα· κυριώτατον γὰρ ἐκεῖνο τὸ συνέχον, ὅ τί ποτ' ἐστίν· τῆς δὲ ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὔλογον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν, τὰ δὲ στοιχεῖά φασι πρῶτα τῶν ὄντων εἶναι.* Der Ausdruck *προγενέστατος* scheint mit der Annahme einer Schöpfung des Nus während der fötalen Entwicklung nicht vereinbar. Ja der Nus scheint nach dieser Stelle so alt wie irgend etwas, was sonst besteht, also ewig präexistiert zu haben.

Allein auch sie ist näher betrachtet nicht beweiskräftig. Was mit dem Ausdrucke *προγενέστατος* gesagt sein soll, zeigt die Zusammenstellung mit *κύριος κατὰ φύσιν*. Der Nus darf nicht, wie eine Mischung aus den Elementen gebildet, von ihnen herstammen, sonst wäre er abhängig von ihnen, während er das Herrschende sein soll. Dem entspricht aber offenbar nicht bloß die Annahme, daß er ewig sei, sondern auch die, daß der Mensch seinem noetischen Teile nach unmittelbar von Gott schöpferisch hervorgebracht werde, denn in beiden Fällen hat er sich nicht aus der Materie als einem Früheren entwickelt. Zudem spricht die Stelle nicht bloß von dem Nus des Menschen, sondern von dem Nus überhaupt, so daß auch der göttliche Nus mit darunter zu begreifen ist. (Hatte ja doch auch Empedokles seine Erkenntnistheorie auf den göttlichen Sphairos ausgedehnt, und gerade vorher findet sich (410, b, 4) hierauf eine Anspielung.) Da nun dieser göttliche Nus der Ursprung aller Dinge ist, so ist der Ausdruck *προγενέστατος* (vgl. Soph. Antigone 938 *θεοὶ προγενεῖς*) gewiß vollständig gerechtfertigt.

Vielleicht hat Zeller diese Stelle nicht für sich angerufen, nicht darum, weil sie ihm entgangen war, sondern weil auch er sie nicht als einen wahren Beleg für seine Auffassung be-

trachtete. Dagegen führt er, wie gesagt, und offenbar als schlechterdings entscheidend, eine Stelle De generat. Animal. an. In zwei Anmerkungen teilt er sie stückweise mit, eigene Erwägungen einschaltend. Wir ziehen es vor, sie hier als Ganzes vorzuführen und dann zu zeigen, wie Zeller sie verwerten zu können glaubt.

De generat. Anim. II, 3. 736, a, 31 wirft Aristoteles die Frage auf: *πότερον ἐνυπάρχει [ἡ ψυχὴ] τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν;* und nachdem er (b, 5) auf die besondere Schwierigkeit der Frage in bezug auf den Nus aufmerksam gemacht (*διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς, ἔχει τ' ἀπορίαν πλείστην, καὶ δεῖ προθυμεῖσθαι κατὰ δύναμιν λαβεῖν καὶ καθ' ὅσον ἐνδέχεται*), antwortet er (b, 8): *τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ χωριστὰ (?) δῆλον ὅτι δυνάμει μὲν ἔχοντα θετέον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔχοντα, πρὶν ἢ καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων ἕλκει τὴν τροφὴν καὶ ποιεῖ τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον. πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον, ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα μὲν ἐκεῖθεν ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἁπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή. ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι· τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*

Dies ist die von Zeller angezogene Stelle, und er macht dazu folgende Bemerkungen:

Von den Worten: *ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή* sagt er, sie hießen: „Was die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *νοητικὴ* betreffe, so müssen entweder alle ihre Teile erst durch die Zeugung entstehen, oder alle präexistieren, oder es müsse bei den einen jenes, bei den anderen dieses anzunehmen sein."

Und weiter bemerkt er: „Da er (der Nus) von außen her in den Leib kommen soll, muß er vor seinem Eintritt in den letzteren schon existieren, wie dies Aristoteles auch unverkennbar voraussetzt." „In der angeführten Stelle wird nämlich mit Beziehung auf die *ψυχὴ αἰσθητικὴ* und *νοητικὴ* ausgeführt: *ἀναγκαῖον δὲ ἤτοι μὴ οὔσας πρότερον* (sc. *τὰς ψυχὰς*) *ἐγγίνεσθαι πάσας, ἢ πάσας προϋπαρχούσας, ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μὴ, καὶ ἐγγίνεσθαι ἢ ἐν τῇ ὕλῃ* (also den Katamenien) *μὴ εἰσελθούσας ἐν τῷ τοῦ ἄρρενος σπέρματι, ἢ ἐνταῦθα* (in die Mutter) *μὲν ἐκεῖθεν* (aus dem *σπέρμα*) *ἐλθούσας, ἐν δὲ τῷ ἄρρενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἁπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή.* Wenn nun im unmittelbaren Anschluß hieran fortgefahren wird: *ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν,* denn manche seien an körperliche Organe gebunden, *ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον,* so liegt am Tage, daß nach Aristoteles das *προϋπάρχειν* und das *θύραθεν εἰσιέναι* untrennbar verknüpft sind, daß demnach von dem Nus, wenn dieses von ihm und von ihm allein gilt, auch jenes gelten muß."

Betrachten nun auch wir die Stelle, um zu sehen, inwieweit das, was Zeller sagt, zutreffend sei oder nicht.

Vor allem müssen wir die nebensächliche Bemerkung machen, daß der Anfang der Stelle einer Emendation des Textes bedarf; statt *τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ χωριστὰ* ist zu lesen *τὰ σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τὰ ἀχώριστα,* denn nur so entsteht ein Gegensatz zu *τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων.* Es sind die unreifen, noch nicht zum Hervorgang aus dem Mutterschoß bereiten Embryonen gemeint. Daß auch Theodor Gaza *ἀχώριστα* gelesen, zeigt seine Übersetzung: *Animam igitur vegetalem in seminibus et conceptibus, scilicet nondum separatis haberi potentia statuendum est, non actu,*

priusquam eo modo, quo conceptus, qui jam separantur cibum trahant et officio ejus animae fungantur.

Dann müssen wir die Übersetzung oder Paraphrase beanstanden, welche Zeller von dem ἢτοι μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι πάσας gegeben hat. Es heißt dies nicht: es „müssen entweder alle ihre Teile erst durch die Zeugung entstehen", sondern nur: es müssen entweder alle Teile hineinkommen, ohne vorher bestanden zu haben, oder usw. Diese Differenz ist sehr wesentlich. Würde Aristoteles sagen, die Seelenteile müßten entweder durch die Zeugung entstehen oder präexistieren, so bliebe kein Zweifel darüber, daß er den Nus präexistierend gedacht hätte, denn durch die Zeugung entsteht er nach ihm sicher nicht. Wenn die noetische Seele nicht präexistiert hat, so wird der Mensch diesem seinem höchsten Teile nach während der Entwicklung des Fötus und bei einer gewissen Reife desselben schöpferisch von Gott hervorgebracht. So hat Zeller durch ungenaue Wiedergabe der Worte sie für seine Auffassung beweiskräftiger gemacht, als sie es faktisch sind.

In Wahrheit wird man, wenn man die ganze Stelle durchmustert, nirgends die Präexistenz des Nus deutlich behauptet finden. Zeller selbst erkennt dies in der zuletzt angeführten Bemerkung in gewisser Weise an. Er meint nur, es lasse sich aus ihr erschließen, daß Aristoteles sie gelehrt habe, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil er lehre, daß der Nus von außen her in den Leib komme, was nicht der Fall sein könnte, wenn er nicht präexistierte, und dann, weil aus dem Zusammenhang erhelle, daß nach Aristoteles das Präexistieren und das von außen Hineinkommen untrennbar verknüpft seien. Also Zeller gibt zu, daß die Präexistenz des Nus in der Stelle nicht direkt ausgesprochen ist, und meint nur, daß sie aus ihr erschlossen werden könne.

Aber auch dieser Schluß ist nicht zwingend. Vor allem ist der Ausdruck „von außen" (*θύραθεν*) in keiner Weise dafür beweisend. Denn wenn Aristoteles den Nus nicht präexistierend dachte, aber annahm, daß er, im Gegensatz zu den niederen Seelenteilen, welche sich aus der Materie entwickeln, durch

eine unmittelbare Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft dem Fötus eingefügt werde, so scheint der Ausdruck *θύραθεν* ebensowohl am Platze. Ähnlich ist auch das zweite Argument nicht ganz stichhaltig, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal ist nämlich der Zusammenhang der Worte, genau besehen, etwas anders, als er bei Zeller erscheint. Zeller läßt Aristoteles aus der Unmöglichkeit des *προϋπάρχειν* auf die Unmöglichkeit des *θύραθεν εἰσιέναι* schließen. Das tut er aber nicht. Vielmehr zeigt der Blick auf die Stelle, wie wir sie oben angeführt haben, daß Aristoteles die Unmöglichkeit des *θύραθεν εἰσιέναι* nur als eine zweite Folgerung aus derselben Prämisse wie die Unmöglichkeit des *προϋπάρχειν* ableitet, nämlich aus *ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν.* Somit fehlt hier der Faden des logischen Zusammenhanges. Ja noch mehr. Nicht einmal, wenn dieser insoweit gegeben wäre, würde es richtig sein, daß die untrennbare Verknüpfung der einen mit der anderen Unmöglichkeit, die untrennbare Verknüpfung der einen mit der anderen Wirklichkeit besagte. Man könnte zwar schließen: was nicht vorbestehen kann, kann auch nicht *θύραθεν* hineinkommen, also kann, was *θύραθεν* hineinkommen kann, auch vorbestehen, nicht aber: was nicht vorbestehen kann, kann auch nicht *θύραθεν* hineinkommen, also besteht, was *θύραθεν* hineinkommt, auch vorher.[1]

Das Ergebnis einer genauen Prüfung ist also, daß auch in dieser Stelle die Präexistenz des Nus weder direkt deutlich ausgesprochen ist, noch auch aus dem, was darin gesagt wird, erschlossen werden kann.

Und hiemit ist die erste Aufgabe, die wir uns gestellt haben, erledigt. Es steht fest, daß Aristoteles nirgends die Präexistenz des Nus deutlich behauptet hat.[2]

---

[1] In der ersten Ausgabe hatte ich Zellers Argumentation nur aus dem ersten Grunde, der freilich auch für sich allein genügend wäre, beanstandet.

[2] In der ersten Auflage fand sich hier folgende Anmerkung: „Außer den drei hier besprochenen Stellen könnte man eine im weiteren Verlaufe des dritten Kapitels des zweiten Buches De generat. Anim. dafür anführen, aber nur indem man eines groben Mißverständnisses sich

II.

Aristoteles leugnet ausdrücklich die Präexistenz des Nus.

Dies ist der zweite Punkt, den ich erweisen wollte. Ich tue dies unter Berufung auf das dritte Kapitel des Buches *Λ* der Metaphysik, eine Stelle, welche in so klaren Worten

---

schuldig machte 737, a, 7, wo es heißt: *τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον (τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς), τὸ δ' ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα τῆς γονῆς διαλύεται καὶ πνευματοῦται, φύσιν ἔχον ὑγρὰν καὶ ὑδατώδη*, ist nämlich, wie ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles S. 201 f., Anm. 281 hervorhob, unter dem *σώματος* nicht der Leib des Fötus, sondern des weiblichen Erzeugers zu verstehen. Im übrigen habe ich selbst die Stelle dort nicht ganz richtig gedeutet, indem ich meinte, Aristoteles weise hier auf den Gegensatz zwischen dem Fötus bei lebendig gebärenden und Eier legenden Tieren hin. Es ist ungleich wahrscheinlicher, daß die Worte wie b, 9 (wo wir oben *χωριστὰ* in *ἀχώριστα* emendierten) auf den Gegensatz zwischen dem unentwickelteren und dem bereits zur vollen Entwicklung gelangten, zum Hervorgang aus dem Mutterschoß bereiten menschlichen Embryo sich beziehen. Schon in dem früher angezogenen Aufsatz in der Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. (Bd. LIX, 1871), S. 126, habe ich dies mich selbst berichtigend bemerkt, und möchte dem dort Gesagten nur noch beifügen, daß nach dieser veränderten Interpretation die Ausscheidung der Worte *ὅσοις* bis *νοῦς* (737, a, 9. 10), welche bisher völlig sinnstörend schienen und darum von mir in meiner Psychologie des Aristoteles als das Einschiebsel einer mißverstehenden Note betrachtet wurden, nicht mehr wie früher geboten erscheint. Die *κυήματα χωριστὰ* im Sinne der entwickelten, zur Trennung vom Mutterschoße bereiten Fötus sind ja in der Tat unter allen menschlichen *κυήματα* diejenigen, welche im Gegensatze zu den minder entwickelten allein den Nus in sich haben. (Vgl. die in meiner Psychologie des Aristoteles S. 200 ff., Anm. 278—281 zitierten Stellen.) Die Stelle ist also nicht, wie sie früher schien, sinnlos, und ihr Sinn steht mit der anderweitig erwiesenen Lehre des Aristoteles in schönstem Einklange. Eines aber (und darauf möchte ich Zeller noch aufmerksam machen) geht aus dieser Lehre deutlich hervor, nämlich daß Aristoteles mit der ihm eigenen Kürze und Nachlässigkeit keine Sorge getragen hat, die 736, b, 15—20 aufgeworfenen Fragen und die Antworten darauf (21—29) genau einander anzupassen. Wenn einer zu dem *ἐν δὲ τῷ ἄῤῥενι ἢ θύραθεν ἐγγινομένας ἁπάσας ἢ μηδεμίαν ἢ τὰς μὲν τὰς δὲ μή*, das *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι* in Beziehung setzen und daraus schließen würde, daß der Nus im Samen des Vaters sei und von ihm aus in die Katamenien und in den Embryo eingehe,

spricht, daß sie jeden Zweifel ausschließt. Zeller hat sie, obwohl ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles auf sie hinwies, ganz unbeachtet gelassen, sonst hätte sie ihn entweder von der Unrichtigkeit seiner Interpretation der Stelle De generat. Anim. überzeugt, oder genötigt anzuerkennen, daß Aristoteles, wenigstens als er das Buch *Λ* der Metaphysik schrieb, seinen Glauben an die Präexistenz des Nus aufgegeben haben müsse.

Aristoteles bespricht nämlich hier die Frage, ob die Form, jenes Prinzip seiner Metaphysik, das am meisten Verwandtschaft mit Platons Ideen hat, vor dem von ihr Verursachten existiere oder nicht, und entscheidet sie negativ. „Die wirkende Ursache eines Dinges," sagt er, „ist vor ihm entstanden, seine formale aber beginnt mit ihm zugleich. Denn, wenn der Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit, und die Gestalt der ehernen Kugel zugleich mit der ehernen Kugel." (*τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγιειά ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαίρα.*) Da Aristoteles die Seele zu den Formen rechnete, so könnte aus diesen Worten, da sie allgemein sprechen, bereits der Schluß gezogen werden, daß auch die Seele, und somit der Nus, der ja ein Teil derselben ist, nicht präexistiert habe. Doch würde, ich gebe es zu, ein solcher Schluß nicht die volle Sicherheit gewähren. Zeller würde vielleicht sagen, daß Aristoteles in betreff der menschlichen Seele und ihres Nus eine Annahme gemacht habe, die er nur hier zu erwähnen versäume.

Allein das unmittelbar Folgende macht eine solche Ausflucht unmöglich, indem Aristoteles ausdrücklich auf die menschliche Seele und ihren unsterblichen Teil zu sprechen kommt.

---

so würde er vollständig fehlgehen. Auch hieraus könnte Zeller ersehen, auf wie wenig verlässigem Fundamente er sein Argument aufzurichten versucht hat." So in der ersten Auflage. Indessen habe ich erkannt, daß, wie meine erste, auch diese meine zweite Interpretation der Stelle nicht wohl zu empfehlen und wahrscheinlich *τὸ δ' ἐκ τῆς γονῆς σῶμα* statt *τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα*, sowie *τούτῳ τὸ σπέρμα* statt *τοῦτο τὸ σπέρμα* zu lesen ist. Daß die Stelle irgendwie korrumpiert sei, war schon von Aubert und Wimmer bemerkt worden. Vgl. hierzu die ausführliche Erörterung im 2. Teil dieser Abhandlung I, 2.

Er fährt nämlich fort: „Ob aber von ihr später nach dem Untergang des Dinges noch etwas fortbesteht, muß untersucht werden; denn bei einigen steht dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele ein solches ist, nicht die ganze (vgl. das *πᾶσα* De generat. Anim. I, 1. 641, b, 9), aber der Nus, denn für die ganze ist es vielleicht nicht möglich. (*εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.*) Das sind Worte, die jeden vernünftigen Widerspruch verstummen machen. Aristoteles scheidet ganz deutlich die Fragen nach der Präexistenz und Postexistenz der Form; ihre Präexistenz wird ganz allgemein verworfen, in bezug auf die Postexistenz dagegen ein Ausnahmsfall vermerkt, indem auf die Unsterblichkeit des Nus hingewiesen wird. Also subsumiert Aristoteles aufs unzweideutigste auch den Nus dem allgemeinen Satze, wonach keine Form vor dem von ihr Verursachten Bestand hat, mit anderen Worten, er leugnet, daß der Nus präexistiert habe.

Wir kommen zum dritten Punkte.

III.

Aristoteles lehrt, daß der Mensch den unsterblichen Teil seiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes bei seiner Erzeugung empfängt.

Dieser Satz kann, nachdem die Präexistenz des Nus als von Aristoteles geleugnet nachgewiesen wurde, schon von vornherein kaum mehr bezweifelt werden. Wenn der Nus nicht präexistiert hat, so ist er geworden; aber nicht aus einer Materie, da er ja immateriell ist; also wurde der Mensch diesem Teile nach schöpferisch hervorgebracht; also wurde er von Gott erschaffen.

Oder hat vielleicht Aristoteles es unterlassen, diesen Schluß zu ziehen, und ist bei den Prämissen stehen geblieben? — Eine Reihe von Stellen zeigen, die einen mehr, die anderen minder deutlich, daß er dies nicht getan hat.

Vor allem spricht dafür schon die früher angeführte Stelle De generat. Anim. II, 3. 736, b, 27, wo er sagt: *λείπεται*

δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Es fragt sich, wie dieses θεῖον zu verstehen sei. Nennt Aristoteles den Nus göttlich, nur weil er ihn als immateriell für gottähnlich hält, oder gibt er uns damit eine Bestimmung über das Woher des Nus, und lehrt uns, daß er von Gott uns geschenkt werde?[1] Zeller, da er Aristoteles die Lehre von der Präexistenz des Nus zuschrieb und sie aus dem Zusammenhang der Stelle selbst nachweisen zu können glaubte, war der ersteren Meinung; anders haben dagegen andere Ausleger, wie Brandis,[2] Trendelenburg[3] und Julius Pacius, geurteilt.[4]

[1] Analog wie δαιμόνιον De divinat. 2. 463, b, 14. Vgl. Rhet. II, 23. 1398, a, 15 und φυσικόν, im Sinne von τῆς φύσεως ἔργον, De part. Animal. I, 5. 645, a, 17. 23. 24; Met. Λ, 4. 1070, b, 30 und öfter.

[2] Handbuch der griechisch-römischen Philosophie II, 2, S. 1178.

[3] De Anim. Comm. S. 175 sagt er: Ita intellectus, si a reliqua animi natura tanquam major sejungitur, illa facultatum continua series interrumpitur, neque ex his quasi semine naturali quoddam ordine enasci potest. Est igitur consentaneum, intellectum humanae naturae extrinsecus ingigni de generat. animal. II, 3. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Quorsum tandem divina haec in naturali rerum ordine origo, si re vera intellectus sensibus contineretur? Ipsam igitur humanam mentem tanquam reliquis majorem Aristoteles segregavit et divinitus genuit. Und ebenso sagt er S. 496: Quodsi Aristoteles mentem adeo divinum aliquid esse statuit, ut a reliqua naturali facultatum serie sejungeret: consentaneum fuit, ut ex hac non enasci, sed ad eam extrinsecus accedere putaret; id quod in secundo de generat. animal. libro disertis verbis declaravit. (Er zitiert nun die Stelle 736, b, 22—33 und 737, a, 7—10 und fährt fort:) Ita mens sola divinitus in foetum intrat; id quod cum universa, qualis posita est, mentis ratione plane consentit.

[4] J. Pacius, In Lib. De Anima Comment. Analyt. III, 6, § 5 (Francof. 1621, S. 385, 5). Quapropter de hoc intellectu (sc. agente) accipiendum est, quod ait Philosophus lib. 2. de generat. animal. cap. 3. eum non educi ex potentia materiae ut educuntur aliae formae, sed extrinsecus advenire; non quia fuerit ante corpus; quia cum sit facultas animae non est sine anima, et cum anima sit forma corporis, non potest esse ante corpus: sed quia dum natura constituit corpus, eodem momento Deus creat animam, ut sit forma illius corporis: adeo ut haec forma principium habeat una cum materia, sed nihilominus post hominis mortem permaneat et consistat sine materia, ut Aristoteles pulcherrime pronuntiavit dicto capite tertio, libro undecimo Metaphysicorum. (Die Stelle Met. Λ, 3. welche wir soeben analysierten.)

Und in der Tat ist ihre Auslegung die ungleich wahrscheinlichere, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Erstens und vornehmlich spricht dafür, daß Aristoteles im vorausgehenden sich die Frage gestellt hat, woher die Seele stamme (*πότερον ἐνυπάρχει τῷ σπέρματι καὶ τῷ κυήματι ἢ οὔ, καὶ πόθεν*, 736, a, 31), und insbesondere woher der Nus komme (*διὸ καὶ περὶ νοῦ, πότε καὶ πῶς μεταλαμβάνει καὶ πόθεν τὰ μετέχοντα ταύτης τῆς ἀρχῆς*, 736, b, 5). Da er nun offenbar hier die Antwort darauf geben will, indem er sagt, der Nus komme *θύραθεν* in den Fötus und sei *θεῖος*, so muß auch das *θεῖος* auf die Frage nach dem Ursprung des Nus bezogen werden und den Ausdruck *θύραθεν* näher bestimmen. Dies wäre nicht der Fall, wenn der Nus nur einfach als immateriell göttlich genannt würde. Vielmehr haben wir nur zwischen zwei Annahmen zu wählen: entweder daß Aristoteles durch das *θεῖος* auf die Ewigkeit des Nus hindeutete (dann wäre der Sinn: er kommt von außen her in die Materie und hat, als göttlich, ewig präexistiert), oder daß er darin seinen Ursprung aus der Gottheit aussprach. Nun ist das erstere ausgeschlossen, da wir ja früher gezeigt haben, daß Aristoteles die Präexistenz des Nus leugnete, also läßt das *θεῖον* sich nicht wohl anders als im Sinne von „gottentsprungen" fassen.

Hiezu kommt dann noch ein zweites Moment, welches dieselbe Auslegung empfiehlt. Es ist dies der Zusammenhang mit dem unmittelbar Folgenden. Nachdem nämlich Aristoteles gesagt hat, der Nus allein sei *θεῖος*, fügt er bei, es scheine nun freilich das Vermögen auch einer jeden niederen Seele etwas von einem höheren und göttlicheren Körper als den sog. Elementen überkommen zu haben und infolge davon diesem verwandt zu sein[1], und die Natur, die Aristoteles *πνεῦμα*

[1] *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων* (736, b, 30). *κεκοινωνηκέναι* heißt „teilgehabt haben", „teilgenommen haben". Fragt man, in welcher Weise, so scheint die einzig mögliche Antwort: als unter seinem Einfluß stehend, von seiner Kraft mit hervorgebracht. Das *πνεῦμα* ist göttlicher als die Elemente, weil der Einfluß der gött-

nennt, sei darum analog dem Elemente der Gestirne. Er meint hiermit nicht, daß bei den lebenden Wesen ein himmlisches Element den irdischen Substanzen beigemischt sei,[1] denn die Himmel gelten ihm für inkorruptibel, während das *πνεῦμα* aufgelöst wird (737, a, 11); er will vielmehr nur sagen, daß zur Entwicklung des Lebens der Einfluß der Sonne (vgl. De generat. et corr. II, 10. 336, b, 17 u. a. a. O.) oder der tierischen Wärme, die selbst wieder von der Sonne herstammt, nötig sei, nicht aber die Wirksamkeit des irdischen Feuers und der anderen niederen Elemente genüge. Wenn nun hier der Ausdruck *κεκοινωνηκέναι θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων* (736, b, 30) einen Bezug auf den Ursprung hat, so wird es dadurch um so wahrscheinlicher, daß der unmittelbar vorher (b, 28) und auch wieder unmittelbar nachher (737, a, 10) gebrauchte Ausdruck *θεῖον* ebenso zu nehmen ist.

Wir werden also nicht umhin können, das *θεῖον* mit Brandis und Trendelenburg in dem Sinne von „gottentsprungen" zu fassen, und dann haben wir in der Stelle De generat. Animal. selbst einen ersten direkten Beleg dafür, daß Aristoteles den Menschen seiner noetischen Seele nach unmittelbar aus der Schöpferkraft Gottes hervorgehen ließ.

Andere Stellen dienen dem zur Bestätigung. So das vierzehnte Kapitel im achten Buche der Nikomachischen Ethik,

lichen Körper es aus den Elementen bildet. So wird es, wo Aristoteles von den Bienen spricht (De Gen. Anim. III, 10. 761, a, 5) auch geradezu göttlich genannt, wie der Nus an unserer Stelle um seines göttlichen Ursprungs willen. Mit größter Deutlichkeit weisen auch die Worte: *ἡ ἐν τοῖς ζῴοις θερμότης οὔτε πῦρ οὔτε ἀπὸ πυρός ἔχει τὴν ἀρχήν*, darauf hin, daß mit den Ausdrücken *θειότερον* und *θεῖον* die höhere Herkunft angedeutet wird, womit dann freilich auch, da Ähnliches Ähnliches wirkt, eine besondere Verwandtschaft mit dem höheren Prinzip ausgesprochen erscheint. Vgl. zu unserem *κεκοινωνηκέναι* das *κοινωνήσασιν* Eth. Nic. IX, 1. 1164, b, 3.

[1] Zeller ist hierin mit mir gegen Kampe, welcher sogar den Nus zu einem Partikelchen himmlischen Äthers machen will, einverstanden (Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II, 2, S. 569, Anm. 3). Auch Grote, in seinem Opus posthumum über Aristoteles, ist einem ähnlichen Irrtum wie Kampe verfallen.

wo Aristoteles (1162, a, 6) von den Eltern und den Göttern sagt, sie seien uns Ursachen des Seins (*αἴτιοι τοῦ εἶναι*), was nicht gesagt werden könnte, wenn der geistige Teil, der am meisten unser Ich ausmacht (ebend. IX, 8. 1168, b, 35), nicht entstanden wäre. Von den Eltern ist er nun freilich nach dem, was wir gehört haben, nicht eigentlich erzeugt, doch veranlassen sie nach Aristoteles auch sein Dasein, indem sie durch die Erzeugung die Entwicklung des Fötus beginnen, die regelmäßig für die Entstehung des Menschen auch seinem geistigen Teile nach entscheidet; im vollkommensten Sinne aber ist diesem Teile nach die Gottheit für ihn wirkendes Prinzip.

Doch ich sehe voraus, daß gegen diese Belegstelle von mancher Seite eingewendet werden wird, Aristoteles spreche in der Nikomachischen Ethik manchmal in einer ungenaueren Weise, indem er sich den Volksmeinungen anbequeme, und gerade auch hier scheine er dies zu tun, wie es schon der populäre Plural *θεοί* erkennen lasse.[1] Ich kann dem nicht beistimmen und habe auch in bezug auf andere Stellen, wo man eine solche Akkommodation an die Volksanschauung zu finden glaubte, anderwärts nachgewiesen, daß sie sich mit der wahren Lehre des Aristoteles vollkommen im Einklange befinden.[2] Doch stehen uns noch zwei weitere Stellen zu Gebote, welche, den Büchern von der Seele entnommen, gegen diesen Einwand von vornherein gesichert sind. Es sind dies die Stellen De Anim. III, 5. 430, a, 19 und 7, S. 431, a, 1. Sie sind auch wegen der Klarheit, mit der sie sprechen, vor allen anderen entscheidend.

Im zweiten Teile des fünften Kapitels spricht Aristoteles, nachdem er von dem die Gedanken aufnehmenden Vermögen[3] und von der Kraft der Seele, welche als wirkendes Prinzip die Gedanken erzeugt,[4] gehandelt hat, von ihrem gemeinsamen

[1] Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, S. 372, 3.

[2] Vgl. meine Psychologie des Aristoteles, S. 194, und das Vorausgehende und die Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes.

[3] De Anim. III, 4. 429, a, 15.

[4] ibid 5. 430, a, 10—19.

Produkt, dem wirklichen Denken. „Das Wissen in Wirklichkeit," sagt er, „ist aber eins mit seinem Objekte" (*τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*); ein Gedanke, der bei ihm häufig wiederkehrt, und den er auch am Schlusse des vierten Kapitels ausgesprochen hatte (430, a, 4). Dann fährt er fort: das Wissen in Möglichkeit geht diesem aber in dem Einzelnen der Zeit nach voran (*ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί*). Allgemein gesprochen ist aber auch der Zeit nach das Wissen in Möglichkeit nicht das frühere (*ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ*).

Schon diese Worte, welche Aristoteles am Anfange des siebenten Kapitels wiederholt, könnten den, der sie genügend erwägt, von der Wahrheit unserer Behauptung überzeugen.

Das Wissen in Möglichkeit, lehrt Aristoteles, ist nicht bloß der Natur nach, es ist, allgemein gesprochen, auch der Zeit nach nicht früher als das Wissen in Wirklichkeit, obwohl es in dem Einzelnen der Zeit nach vorangeht. Was will er damit sagen? Ist vielleicht nur dies seine Meinung, daß, da das Menschengeschlecht nach ihm anfangslos besteht, wenn auch der Einzelne früher in Möglichkeit als in Wirklichkeit ein Wissen erlangt, das wirkliche Wissen doch so alt sei wie das mögliche, weil vor ihm schon andere Menschen es gehabt haben? — Diese Auslegung könnte nur der versuchen, der mit der aristotelischen Metaphysik gänzlich unbekannt wäre. Denn was Aristoteles hier ausspricht und für den Fall des Wissens geltend macht, ist nichts anderes als das Gesetz der Synonymie zwischen Wirkendem und Gewirktem. Es genügt, eine einzige Parallelstelle zu zitieren, um dies außer Zweifel zu setzen, z. B. Metaph. *Θ*, 8. 1049, b, 17: *τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον* (sc. *ἐστὶν ἐνέργεια δυνάμεως*) *ὧδε· τὸ τῷ ἔδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ. λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω. ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος.* Es

handelt sich also nicht einfach um die Präexistenz des wirklichen Wissens, sondern um seine Präexistenz in der wirkenden Ursache. Und dies wird ausdrücklich bestätigt durch die Stelle De Anim. III, 7. princ., wo Aristoteles, nachdem er die Bemerkung wiederholt: *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ·*, beifügt: *ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα.* Dies macht es nun unmöglich, das *ὅλως οὐδὲ χρόνῳ* darauf zu beziehen, daß andere Menschen schon vor uns Wissen hatten.[1] Denn ein Zusammenhang, wie zwischen Ursache und Wirkung, besteht hier nicht,

[1] Auch Zellers Auffassung der Stelle, wonach Aristoteles „das fortwährende Denken, welches er der tätigen Vernunft beilegt, von ihr nur im allgemeinen, aber nicht wiefern sie in dem Einzelnen ist, behaupten will" (a. a. O. S. 575), wird durch diesen Zusatz absolut unmöglich gemacht. Und Zeller schützt sich dagegen nur, indem er (S. 571, Anm. 2) die ersten Sätze des 7. Kapitels für eingeschoben erklärt. Daß man hierzu kein Recht hat, indem sie keineswegs, wie Zeller meint, „den Zusammenhang in der störendsten Weise unterbrechen", habe ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles im Gegensatz zu Torstrik nachgewiesen. Doch gewänne Zeller damit nichts Wesentliches, da auch ohne diesen Zusatz die Stelle klar genug ist, und Zellers Annahme, daß Aristoteles ein Denken im allgemeinen, das außer und vor jedem Einzeldenken ewig und unveränderlich bestehe, gelehrt habe, nichts anderes als ein Stück der von diesem zurückgewiesenen Ideenlehre Platons wäre. Zeller steht daher selbst perplex vor der Absurdität der Theorie, die er Aristoteles zumuten will: „Auch eine individuelle menschliche Vernunft wird daher nur dadurch entstehen können, daß die Vernunft in einen Menschenleib einzieht und sich desselben als ihres Werkzeuges bedient (??); wie sie dagegen die Vernunft dieses bestimmten Individuums, dieses vernünftige Ich sein könnte, wenn sie mit gar keinem Leibe verbunden ist, oder trotz ihrer Verbindung mit demselben kein körperliches Organ hat und keinen Einfluß vom Körper erfährt, läßt sich nicht absehen." Und: „Wo sollen wir dann aber jene unveränderliche ewige, in das leibliche Leben nicht verflochtene, in unablässiger Denktätigkeit begriffene Vernunft suchen, wenn sie weder mit dem göttlichen Denken, noch mit dem der menschlichen Individuen zusammenfällt?" Ich muß auf diese Frage antworten: In den aristotelischen Schriften sicher nirgends, sondern nur in der schlechterdings unmöglichen Erklärung, die Zeller von ihnen gibt.

weder insofern, als alles Wissen überliefert, nie etwas von einem Menschen selbständig gefunden wird, noch auch — und das ist, was, wenn man die Stelle Metaph. Θ, 8. vergleicht, als das Bedeutsamere erscheint — insofern, als das Kind seinem höchsten Teile nach, d. i. nach seinem Nus, durch die Zeugung von den Eltern hervorgebracht wird, worin alle einig sind, und Zeller, der Aristoteles die ewige Präexistenz des Nus lehren läßt, mit uns übereinstimmt. Metaph. Θ, 8. hat darum ganz bezeichnend nur *ὁρατικὸν* und *ὁρῶν*, nicht aber *νοητικὸν* und *νοοῦν* als Beispiele angeführt.

Aber unsere Stelle zeigt, daß nun doch auch auf den Nus und sein mögliches und wirkliches Wissen das Gesetz der Synonymie Anwendung finden soll. Und somit ist es klar, daß wir nach Aristoteles, wie unserm Sehvermögen nach von einem Sehenden, so auch unserm geistigen Denkvermögen nach von einem denkenden Geiste herstammen, und daß also unser Nus nicht ursachlos von Ewigkeit existiert, wie Zeller behauptet. Ferner, daß dies Prinzip selbst ein erkennendes Wesen sein muß. Und das eine wie das andere stimmt damit zusammen, daß eben Gott es ist, der den Menschen seinem noetischen Teile nach hervorbringt. Und daß es wirklich der göttliche Nus ist, auf welchen Aristoteles hier als wirkende Ursache hinweist, das würden — wenn überhaupt noch ein Zweifel bestehen könnte — die Worte, welche De Anim. 5. auf *ὅλως οὐδὲ χρόνῳ* folgen, zur vollen Gewißheit erheben: *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.* Auch der Zeit nach geht ein Wissen in Wirklichkeit allem möglichen Wissen voraus, „doch dieses ist nicht ein solches, das bald denkt, bald nicht denkt". Das sind Worte, die aufs deutlichste den göttlichen Verstand, wie ihn Aristoteles lehrte, im Gegensatz zum menschlichen, charakterisieren. Auf ihn weisen darum die besprochenen Stellen De Anim. III, 5. und De Anim. III, 7. unverkennbar hin, wie dies auch in dem zwischen ihnen liegenden Kapitel III, 6. 430, b, 23 einmal deutlich geschieht (*δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ. εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν*).

Wir haben also außer De generat. Anim. II, 3. und Eth. Nicom. VIII, 14. von denen die eine wegen des Gebrauchs mehrdeutiger Ausdrücke, die andere in Rücksicht auf die Denkbarkeit einer Akkommodation an populäre Meinungen vielleicht von manchen bemängelt werden könnte, in den Büchern von der Seele selbst zwei Stellen, welche klar und unwidersprechlich für den Ursprung des Nus aus der Gottheit, als ihrem wirkenden Prinzip, Zeugnis geben. Der darin ausgesprochene Gedanke ist wesentlich derselbe, wie der, welchen wir in der modernen Zeit bei dem auch in vielen anderen Lehren Aristoteles verwandten Begründer der englischen Psychologie, nämlich bei John Locke finden, wo er von dem Denken des Menschen auf ein denkends, schöpferisches Prinzip als seine notwendige Vorbedingung zurückschließt.[1]

Hiermit ist auch der dritte Punkt, den wir erweisen wollten, dargetan. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, der Nus des Menschen ist nach Aristoteles, wie allgemein zugestanden wird, unkörperlich und immateriell, und kann darum nicht aus einer Materie erzeugt, sondern muß, wenn überhaupt verursacht, ohne Beihilfe einer Materie, also schöpferisch hervorgebracht worden sein.

Daß dies von Aristoteles angenommen wurde, kann auch für den, der mit seiner Metaphysik sich vertraut gemacht hat, gar nichts Auffallendes haben, und das ist es, worauf wir an vierter Stelle aufmerksam machen wollten.

IV.

Der Kreatianismus des Aristoteles stimmt mit seinen übrigen metaphysischen Lehren und insbesondere mit seiner Lehre von der Verursachung aller zur Welt gehörigen Wesen, auch der immateriellen und inkorruptibeln Sphären und Sphärengeister, durch die Gottheit aufs vollkommenste zusammen.

In einer Beilage zu meiner Psychologie des Aristoteles, „Von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken

[1] Vgl. Locke, Ess. concern. human understanding, IV, 10, §§ 5 und 10.

des aristotelischen Gottes" habe ich sowohl durch eine Fülle von direkten Zeugnissen, als durch Deduktion aus den allgemeinen Lehren der aristotelischen Ontologie den Nachweis erbracht, daß nach Aristoteles die Gottheit Prinzip alles Seienden, sowohl im Sinne des Zweckes als der wirkenden Ursache sei, und daß dies insbesondere auch bezüglich der himmlischen Substanzen, der Sphären und Sphärengeister gelte, die in einer Zahl, wie sie dem Bedürfnis der Welt entspricht, von Ewigkeit von Gott hervorgebracht worden sind; nicht aus einer Materie, denn sie sind immateriell; also, wie wir sagen würden, schöpferisch. Auch die wesentlichsten Einwände gegen diese Auffassung habe ich dort erhoben und im einzelnen widerlegt.

Ich bin dabei mit viel Sorgfalt vorgegangen, so daß ich, wenn ich auch das ganze reichhaltige Beweismaterial nicht eigentlich erschöpft habe, nur relative Kleinigkeiten nachtragen könnte.[1] Und ich glaube in der Tat, daß der erbrachte Be-

---

[1] So wäre S. 234 (Abs. I) nach Zeile 4 einzuschalten: Metaph. *B*, 4. 1000, a, 5 ff., besonders auch b, 28. Zu weiterer Bestätigung dient auch Met. *E*, 1. 1026, a, 17, wo gesagt wird, daß Geistiges Ursache sei für das Sichtbare unter dem Göttlichen, also für Sonne, Mond und Sterne. Auch diese also sind verursacht, obwohl sie immateriell sind, und die Gottheit ist das erste Prinzip ihres Seins. — S. 235 (Abs. II), Zeile 4 von unten, wäre beizufügen: auch *A*, 8. 988, a, 33, b, 10; ein deutlicher Beleg dafür, daß die von Aristoteles so höchlich gebilligte anaxagoreische Lehre vom Nus diesem als Prinzip im Sinne des *ὅτεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* gefaßt hatte. Im folgenden b, 10 wird die Ursache in diesem Sinn als *ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας* aufs deutlichste durch Gegenüberstellung gegen jede Konfusion mit der Ursache im Sinne des *οὗ ἕνεκα* gesichert. — Zu S. 236, Zeile 2 von oben, könnte als Note die Bemerkung gefügt werden: Zu irgend einem Prinzip hatte schon Heraklit den Gott gemacht, von dem er annahm, er sei das Feuer, aus welchem alles hervorgegangen, und welches nach Heraklit ein vernünftiges Wesen ist. Wozu also dann das besondere Lob des Anaxagoras? Auch Andere und Frühere waren dann nicht minder „nüchtern". — S. 237 (zu der aus De Generat. et Corrupt. II, 10. zitierten Stelle): Vgl. auch die weiter unten zu S. 244 nachgetragenen Stellen. — S. 237, zwischen Zeile 5 und 6 von unten, sind einzuschalten: Ferner De Gen. Anim. II, 1. 731, b, 24; 731, b, 31—732, a, 1, eine Parallelstelle zu dem Zitat aus De Gen. et Corr. II, 10. Ferner Metaph. *A*, 8. 988, b, 27, womit, um aufs deutlichste zu erkennen, daß vom wirkenden Prinzip und von

weis für jede entgegengesetzte Auffassung vollständig vernichtend ist. Trendelenburg hat mir seine volle Zustimmung zu dem in der Beilage Gesagten noch vor seinem Tode brieflich

Gott die Rede ist, *Λ*, 10. 1075, b, 24, und *Λ*, 3, S. 984, a, 16ff. zu vergleichen ist. Ferner Metaph. *α*, 2. 994, a, 5, welches, obwohl von Pasikles stammend, die reine aristotelische Lehre enthält, und wo ein erstes Prinzip im Sinne des Bewegenden verlangt wird. Es ist offenbar, daß Aristoteles keines gelehrt hätte, oder daß ihm als solches die Gottheit galt. — S. 238, zwischen Zeile 18 und 19 von oben, ist einzuschalten: Ferner ebendaselbst S. 1073, a, 8 *ἔχει δύναμιν ἄπειρον*. — Ebendaselbst, zwischen Zeile 13 und 14 von unten, ist einzufügen: Ferner Eth. Nikom. I, 1. 1094, b, 10 *θειότερον* [*ἐστιν*] *ἔθνει καὶ πόλει σώζειν τὸ ἀγαθόν*; man gleicht dann mehr dem Gotte, weil dieser dasselbe als wirkendes Prinzip für einen noch weiteren Kreis, nämlich für das Weltall, leistet. — S. 239, zwischen Zeile 10 und 11 von oben, ist einzuschalten: Pol. VII, 4. 1326, a, 32 *θείας δυνάμεως ἔργον*. Die menschliche Kraft, sagt Aristoteles, reicht nicht aus, ein Reich von so gewaltigem Umfang zu regieren, das könne nur eine göttliche Kraft, wie diese ja auch tatsächlich das Weltall trotz seiner kolossalen Größe als Herrscherin aufs beste zu ordnen vermöge. Endlich Zeile 17 von oben ist beizufügen: Ich würde diese Stelle freilich nicht für sich allein geltend machen, da einer entgegnen könnte, Aristoteles spreche hier nur Platon nach (vgl. Gomperz, Griech. Denker), allein die Übereinstimmung mit so vielen anderen und besonders die Wiederholung des Ausdrucks *ἔργον* in Polit. VII zeigt, daß er bei dem gewählten Beispiel, wie es ja auch von vornherein das Wahrscheinlichere ist, nicht zu etwas gegriffen hat, was nach seiner Meinung eine Absurdität sein würde. — S. 241, Zeile 3 von unten, nach dem Zitat aus Metaph. *Λ*, 7. könnte eingefügt werden: De Anim. wird gelehrt: am Göttlichen so weit als möglich teil zu haben, danach strebe die ganze Natur; vgl. auch Eth. Nikom. VII, 18. 1153, b, 32. — S. 242, Zeile 7 von oben, nach dem Zitat aus Metaph. *Λ*, 1. könnte beigefügt werden auch *B*, 2. 996, a, 22—29 ff. — S. 244 zu Zeile 5 von oben: Vgl. auch Metaph. *Λ*, 3. 984, b, 12, wo *ἔχειν* dem *γίγνεσθαι* entgegensteht, für beide Arten der Dinge ein Zweck verlangt wird. (Vgl. den Gegensatz *οὐσι* und *γιγνομένοις* 5. 985, b, 28. Ebenso Metaph. *Λ*, 8. 989, b, 19 (also auch die *ἀγέννητοι* und *ἄφθαρτοι οὐσίαι* haben *ἀρχαί*.) Dasselbe zeigt b, 24—990, a, 8. — S. 246, Anm. 2 (am Schlusse), ist beizufügen: Vgl. auch Metaph. *Λ*, 5. 1071, a, 3 *νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα*, wo *σῶμα* die Sphäre, *νοῦς καὶ ὄρεξις* (wofür Aristoteles ebendaselbst fast *ψυχὴ* zu setzen versucht ist, obwohl er es, wenn er sich ganz genau ausdrücken will, nicht tun kann) den geistigen Beweger bezeichnet. Hiermit im Einklange steht das berühmte *τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν* im 7. Kapitel (1072, a, 26). Wie dann gezeigt wird, daß das *νοητὸν* der *νοῦς*, so

ausgesprochen. Zeller aber, der sich auch hier abwehrend verhalten möchte, sieht sich zu einer Unterscheidung gedrängt, die, wenn je eine der berüchtigten Distinktionen der späten Scholastik, eine geradezu verzweifelte zu nennen ist. „Die Frage ist nicht," sagt er S. 374, Anm. 2, „ob Gott die Welt bewegt, sondern wie er sie bewegt, und es ist deshalb nicht zutreffend, wenn Brentano a. a. O. S. 235ff. die Behauptung bestreitet, daß Gott ‚nicht das erste wirkende Prinzip, sondern nur die Zweckursache des Seienden sei', daß ihm nach Aristoteles ‚ein Wirken überhaupt nicht zukomme'. Diese Behauptung wäre allerdings seltsam; denn wenn Gott das erste Bewegende ist, muß er auch das erste Wirkende sein, da das *κινητικὸν αἴτιον* und das *ποιητικὸν* dasselbe ist, und nur eine bestimmte Art der *ποίησις* der Gottheit abgesprochen wird.

ist auch das *ὀρεκτὸν* die *ὄρεξις* selbst. — S. 248, Zeile 10, ist hinter (De Coelo II, 12. 292, b, 5) einzufügen: es heißt an der betreffenden Stelle nicht, es sei ohne Handlung, sondern das Gute wohne ihm, ohne ihm durch eine Handlung verschafft zu sein, inne. Zeile 15 von unten ist endlich noch anzufügen: Zu beachten ist besonders, daß Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, nachdem er im zehnten Buche, Kapitel 7 und 8 erklärt hat, das theoretische Leben sei das beste, als das dem Leben Gottes ähnlichste, der nicht ein poietisches oder praktisches, sondern nur ein theoretisches Leben führe, sogleich im folgenden (neunten) Kapitel (1179, a, 22) und mit deutlicher Beziehung auf die soeben gegebenen Erörterungen erklärt, daß die Götter den dem theoretischen Leben sich Ergebenden und so das ihnen Verwandte Pflegenden gewiß eine besonders liebevolle Fürsorge zuwenden und ihnen zum Lohne Wohltaten erweisen werden (*ἀντευποιεῖν*), so daß auch aus diesem Grunde das kontemplative Leben das glückseligste sei. Unmöglich konnte er dies tun, wenn das früher Gesagte einen Sinn hatte, der jede Fürsorge und jede Werktätigkeit der Gottheit ausschloß. — S. 250, Zeile 21, ist hinter *μεταβολῶν* einzufügen: Man beachte auch, daß Aristoteles, der die *φορά* als erste der Umwandlungen bezeichnet, doch auch sagt, die Prinzipien der Substanzen seien Prinzipien für alles Seiende, weil die Akzidenzien von Substanzen abhängig seien. Also haben auch die Substanzen, an welchen sich die erste *φορά* vollzieht, Prinzipien. Auch ist es nicht nötig (nach Aristoteles wenigstens), daß alles von anderem Hervorgebrachte einen Anfang und somit ein Werden habe. So sind denn die Geister und Sphären des Himmels ungewordene Geschöpfe und die lokale Bewegung früher als jedes Werden der Substanz.

Aber ein anderes ist es, wenn gesagt wird, Gott wirke nach Aristoteles auf die Welt nicht unmittelbar, sondern mittelbar, nicht dadurch, daß er selbst eine auf sie gerichtete Tätigkeit ausübt, sondern dadurch, daß er als das vollkommene Wesen durch sein bloßes Dasein ihre Tätigkeit hervorruft; er sei wirkende Ursache, nur weil er Zweckursache ist. Um diese Auffassung zu widerlegen, genügt es nicht, daß man Stellen aufzeigt, in denen die Gottheit nur überhaupt als das bewegende oder wirkende Prinzip bezeichnet wird — daß sie dies sei, bezweifelt ja niemand —; sondern man müßte solche nachweisen, in denen ihm eine direkt auf die Welt gerichtete Tätigkeit beigelegt wird, man müßte ferner zeigen, wie sich damit diejenigen Aussagen vereinigen lassen, die ihm eine solche Tätigkeit absprechen, man müßte endlich dartun, wie sich diese Tätigkeit mit der Natur eines absolut unveränderlichen und in seinem Denken auf sich selbst beschränkten Wesens, wie der aristotelische Gott, vertrüge."

Zeller will also nicht behauptet haben, daß der aristotelische Gott „nur die Zweckursache des Seienden sei", wohl aber, daß er „wirkende Ursache sei, nur weil er Zweckursache ist", d. h. offenbar nur insofern er Zweckursache ist; er wäre also dennoch nur Zweckursache, und wirkende Ursache nur in einem Sinne, in welchem es Zeller hier gefällt den Ausdruck zu gebrauchen, den aber weder Aristoteles, noch meines Wissens ein anderer Philosoph bisher jemals mit dem Wort verbunden hat.

Zeller will ferner nicht gesagt haben, Gott wirke gar nicht auf die Welt, sondern nur, er wirke darauf „nicht unmittelbar, sondern mittelbar". Ob er aber nach ihm gar nicht unmittelbar wirke und doch mittelbar, oder ob er zwar unmittelbar wirke, aber auf etwas anderes als die Welt — in bezug auf diese interessante Frage gibt er uns nicht die leiseste Andeutung.

Zeller will ferner zwar geleugnet haben, daß Gott nach Aristoteles „eine auf die Welt gerichtete Tätigkeit ausübe, nicht aber, daß er durch sein Dasein ihre Tätigkeit hervorrufe". Da aber durch sein Dasein in einem anderen etwas

hervorrufen nichts anderes heißt als eine Tätigkeit, oder wie man sich gewöhnlicher ausdrückt, eine Wirkung darauf ausüben, so wird auch hier mit der einen Hand genommen, was die andere gibt.

Zeller verlangt von seinem Gegner, daß er nicht bloß nachweise, daß der aristotelische Gott das bewegende oder wirkende Prinzip sei, denn das allerdings könne niemand bezweifeln, sondern auch, daß er ihm „eine direkt auf die Welt gerichtete Tätigkeit" beilege; was will man aber für einen besseren Beweis dafür, als die sichtliche und fast unmittelbare Absurdität, die darin liegt, das eine anzunehmen und das andere zu verwerfen? Diese Forderung Zellers ist also leicht zu erfüllen.

Ebenso leicht gelingt der von ihm geforderte Nachweis, „wie sich diese Tätigkeit mit der Natur eines absolut unveränderlichen Wesens, wie der aristotelische Gott, vertrüge", da ja nach des Aristoteles ausdrücklichen und wiederholten Bestimmungen die Veränderung in dem aufnehmenden, nicht aber in dem wirkenden Prinzipe vorgeht.[1]

Um so schwieriger freilich wäre es, seinen zwei weiteren Forderungen zu entsprechen. Man soll zeigen, wie eine solche Einwirkung auf die Welt vereinbar sei auch mit der Natur eines „in seinem Denken auf sich selbst beschränkten Wesens, wie der aristotelische Gott", und wie sich mit der Lehre „diejenigen Aussagen des Aristoteles vereinigen lassen, die ihm eine solche Tätigkeit absprechen". Beides ist unmöglich. Das erste nicht, denn, wie ich schon in meiner Psychologie des Aristoteles nachwies[2], hat er, und zwar nicht bloß in der Ethik, sondern auch in der unbezweifelt streng esoterischen Metaphysik die Kenntnis der Welt vonseiten Gottes nicht bloß nirgendwo geleugnet, sondern seinen Glauben daran deutlich zu erkennen gegeben. Das zweite nicht, denn wie ich in der Beilage zur Psychologie des Aristoteles gezeigt, hat man nur durch ein Mißverständnis diese Lehre in gewissen Stellen des Aristoteles ausgesprochen finden wollen. Vergleiche dazu auch

---

[1] Vgl. Phys. III, 3. 202, a, 13 und Met. Λ, 9. Ende.

[2] Psych. d. Arist. S. 190 ff.

noch den Zusatz zu S. 248 Z. 15 von unten meiner Psychologie des Aristoteles, den ich oben (S. 29) in der Anmerkung machte, und der vollends zeigt, wie meine Auffassung von Eth. Nikom. X, 8. trotz dem, was Zeller S. 369 dagegen einwendet, die einzig mögliche ist.

Es steht also fest, die Gottheit ist nach Aristoteles für alles Seiende nicht bloß Zweckursache, sondern auch wirkende Ursache, und zwar im wahren, und insbesondere auch allein wahrhaft aristotelischen Sinne. Und da er dies, wie es Aristoteles auch noch im besonderen ausspricht, auch für die oberste Himmelssphäre und für die Geister ist, welche die übrigen Himmelssphären bewegen und alle diese an keiner Materie teil haben, also auch nicht aus einer solchen gebildet sein können und von Ewigkeit bestehen, so sind dieselben nach ihm Produkte einer ewigen Schöpfertätigkeit Gottes.

Das ist ein Punkt, an dem Zeller (S. 380, 1) noch ganz besonders Anstoß nimmt. Er meint, auf dem Boden des aristotelischen, wie jedes konsequenten Theismus sei die Annahme einer Schöpfung von Ewigkeit unmöglich. Wer die Gottheit als außerweltliches persönliches Wesen betrachte und von ihr andere Wesen als ebenso viele eigene Substanzen unterscheide, der würde sich durch die Annahme, diese seien von Ewigkeit her von jener geschaffen, in einen greifbaren Widerspruch verwickeln, da die Schöpfung als ein von einem persönlichen Willen ausgehender Akt notwendig in die Zeit falle. Einen solchen Widerspruch könne man sich aber doch nicht wohl entschließen, Aristoteles zuzuschreiben. Als ich dies las, freute ich mich aufrichtig, daß Zeller sich einmal wenigstens darin mit mir einverstanden zeigt, daß man Aristoteles nicht ohne Bedenken eine handgreifliche Absurdität zuschreiben dürfe, während er sonst nicht anzustehen pflegt, die krassesten Widersprüche bei ihm gehäuft zu denken. Daß aber in diesem Falle nicht bloß Aristoteles, sondern sehr allgemein die strengsten Theisten den von Zeller entdeckten Widerspruch nicht gefühlt haben, dafür gibt die ganze Geschichte der Philosophie fortlaufend reiche Belege. Zum Überfluß verweise ich auf ein minder bekanntes, aber ebenfalls sehr bezeichnendes Bei-

spiel, nämlich das des christlichen, streng theistischen und Aristoteles noch besonders geistesverwandten mittelalterlichen Philosophen Thomas von Aquino und seine ausführliche und scharfsinnige Erörterung in dem interessanten Opusculum De aeternitate mundi contra murmurantes.[1]

Wenn es nun feststeht, daß Aristoteles Gott als das erste wirkende Prinzip aller Dinge, der Substanzen ebensogut wie ihrer Eigenschaften und Bewegungen, und insbesondere auch als das erste schöpferische Prinzip aller immateriellen, zur Welt gehörigen Substanzen betrachtet hat, wie wäre es annehmbar, daß er gerade nur hinsichtlich des menschlichen Nus anders gedacht und hier eine Ausnahme gemacht hätte? Gewiß in keiner Weise. Und hätten wir darum auch nicht die direkten Zeugnisse, die, namentlich De Anim. III, 5. und 7. die Lehre in klarster Weise aussprechen, so könnten wir schon wegen der allgemeineren metaphysischen Anschauungen des Aristoteles kaum in betreff ihrer einen Zweifel hegen. Nur darüber, ob nicht vielleicht auch der menschliche Nus von Ewigkeit geschaffen sei, wie die Geister der Sphären, würde uns, wenn nicht das dritte Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik dies ausdrücklich ausschlösse,[2] ein Zweifel bleiben können. Doch stimmt auch dieser Punkt, wie ich in meiner Psychologie des Aristoteles zeigte,[3] am besten mit den allgemeinen Ansichten des Philosophen zusammen.

[1] Es ist auch nicht abzusehen, warum es schwieriger sein soll, sich eine Substanz ewig und doch verursacht zu denken, als eine Bewegung. Und daß eine solche wenigstens Aristoteles von Ewigkeit verursacht gedacht habe, wird von niemand bestritten.

[2] Daß auch noch andere Lehren des Aristoteles einen sicheren Anhalt dafür bieten könnten, habe ich in dem dieser II. Auflage hinzugefügten 2. Teile nachgewiesen. Vgl. daselbst II, 2.

[3] S. 195 ff. Ein Ausdruck, den ich hier gebrauche, hat bei Zeller in einer mir verwunderlichen Weise Anstoß erregt. Ich sage, daß der Nus des Menschen nach dem Tode keine komplette Substanz sei, da Aristoteles den Menschen mit Geist und Leib als eine einheitliche Substanz betrachte. Zeller findet diesen Begriff einer inkompletten Substanz unaristotelisch und undenkbar; offenbar infolge eines Mißverständnisses, denn, was ich meine, ist etwas sehr Einfaches und ähnlich, wie

V.

Aristoteles zeigt da, wo er den Menschen seiner intellektiven Seele nach unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt, ähnlich wie anderwärts, eine nahe Verwandtschaft seiner Lehre mit der des Platon.

Da ich eben davon sprach, daß sich mit einer theistischen Weltanschauung sehr häufig die Annahme einer Schöpfung von Ewigkeit vereinigt finde, hätte ich in gewisser Weise auch auf Platon hinweisen können, der seinen Gott (die Idee des Guten) die übrigen Ideen von Ewigkeit hervorbringen läßt.[1] Wenn ich es nicht tat, so unterließ ich es nur darum, weil die Hervorbringung dieser Ideen nicht im vollen Sinne eine Schöpfung genannt werden kann, insofern wir aus Aristoteles wissen, daß Platon auch für die Ideen eine Materie angenommen hat. Immerhin kommt Platon hier, da diese Materie fast wie ein Nichts erscheint (er bezeichnet sie geradezu als *μὴ ὄν*), dem Schöpfungsbegriff bis aufs äußerste nahe.

---

wenn man z. B. sagen würde, daß ein Mensch mit abgehauenem Fuß oder abgeschlagener Hand kein komplettes Exemplar der Gattung Mensch, sondern nur das Bruchstück eines Menschen sei. In gleicher Weise sei nun auch der Nus des Menschen nach seinem Tode nur noch ein Bruchstück des Menschen zu nennen. Das Mißverständnis ist aber von mir um so weniger verschuldet, als ich (S. 197) den Begriff sogar ausdrücklich durch dieses Beispiel illustriert habe. Man mag, was die Ausdrucksweise betrifft, auch noch die Stelle De Gen. An. II, 3. 737, a, 27, wo Aristoteles sogar sagt, daß das Weibchen gleichsam ein verstümmeltes Männchen sei (*τὸ θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστὶ πεπηρωμένον*), vergleichen. Übrigens bin ich heute nicht mehr der Ansicht, der ich in meiner „Psychologie des Aristoteles" (S. 195 ff.) Ausdruck gegeben, daß Aristoteles nicht ebenso wie sein Lehrer Platon den körperlosen Bestand des Nus für vollkommener als den in Verbindung mit dem Leibe gehalten habe. Der Verlust des niederen Teiles unserer menschlichen Natur bedeutet für uns nicht einen Übergang zur Untätigkeit, vielmehr den zu einem höheren, rein theoretischen Leben. Man vgl. hiefür meine Abhandlung „Aristoteles und seine Weltanschauung" (Leipzig 1911) und hier unten im zweiten Teil II, 2 und V.

[1] Vgl. Republ. X, 2 und dazu Stumpf, „Die Idee des Guten und ihr Verhältnis zum Platonischen Gott", eine treffliche kleine Abhandlung, deren Argumenten Zeller nicht genügend Rechnung trägt.

Und so darf seine Lehre, um so mehr eine Anbahnung der aristotelischen Lehre von der ewigen Schöpfung der Sphärengeister genannt werden, als diese, wie Metaph. *Λ*, 1. 1069, a, 30 (vgl. ebend. 6 und die folgenden Kapitel) zeigt, in der aristotelischen Metaphysik in gewisser Weise die Stelle der platonischen Ideen einnehmen.

Demgemäß dürfen wir erwarten, daß die richtig verstandene Lehre des Aristoteles von dem Ursprung der Seele und ihres *νοητικὸν μέρος* mit dem, was Platon darüber gelehrt, auch noch eine gewisse Ähnlichkeit haben werde. Und ist dies nach unserer Auffassung der Fall, so wird darin für sie etwas Empfehlendes und in gewissem Maße eine neue Bekräftigung liegen.

So ist es nun aber tatsächlich. Allerdings könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob Zeller Platon und Aristoteles hier einander näher rücke als wir, indem er diesen die Präexistenz des Nus lehren läßt. Allein die Verwandtschaft wäre eine bloß scheinbare, und ein genetischer Zusammenhang zwischen den beiden Anschauungen bestünde durchaus nicht, da alles das, was Platon zur Annahme der Präexistenz der Seele bestimmt hat, nämlich die *ἀνάμνησις* und die Unmöglichkeit, in der sinnlichen Welt Objekte für die Begriffe nachzuweisen, von Aristoteles verworfen wird. Nur in der Begründung liegt, wie Aristoteles, Metaph. *Λ*, 2. 982, a, 29 selbst treffend sagt, die Belehrung. Hätte Aristoteles sogar die Präexistenz der Seele gelehrt, so wäre Platon hier nicht sein Lehrer gewesen, sondern die Übereinstimmung mit ihm eine ganz zufällige.

Anders dagegen ist es, wenn wir das, was wir oben über den Ursprung der Seele und des Nus bei Aristoteles dargetan, mit dem vergleichen, was Platon in seinem Timäus darüber lehrt. Die wesentlichste Verwandtschaft zwischen den Ansichten des Lehrers und des Schülers tritt hier sofort unverkennbar hervor. Schon Platon unterschied nicht bloß Sterbliches und Unsterbliches im Menschen, sondern auch einen sterblichen und unsterblichen Teil in seiner Seele. Sterblich sind die niederen Teile, unsterblich dagegen das *νοητικὸν μέρος*. Und

diesen höchsten Teil läßt er, während die niederen Teile auch niederer Abkunft sind, allein von dem Demiurgen, d. i. von dem Gotte, der nach ihm auch die Ideen selbst gebildet hat, unmittelbar hervorgebracht werden.[1]

In allem dem deckt sich also die aristotelische Lehre vollkommen mit der seines Lehrers, und es bleibt nur der eine Unterschied, der nach dem, was wir hinsichtlich der höheren Wesen gefunden, hier von vornherein erwartet werden mußte, nämlich daß das *νοητικὸν μέρος* nach Platon nicht vollkommen immateriell ist, und darum auch nicht ohne Materie, und in vollem Sinne schöpferisch hervorgebracht wird.

VI.

Bei den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, lassen sich deutlich noch die Spuren derselben Lehre erkennen.

Dies ist der letzte Punkt, der uns, nachdem wir im übrigen unsere Aufgabe gelöst, noch zu erörtern bleibt. Es ist klar, daß auch diese Übereinstimmung von Gewicht ist.

Die beiden Fragen, auf die es vorzüglich ankommt, sind offenbar, ob Aristoteles wirklich die Präexistenz des Nus leugnete, ob er ihn während der Entwicklung des leiblichen Teiles entstehend glaubte, und ob er annahm, daß die Gottheit es sei, von der er hervorgebracht werde. Für das eine gibt uns Theophrast, für das andere Eudemus die Bestätigung.

Betrachten wir zunächst Theophrast. In dem Fragmente, das uns Themistius von ihm erhalten hat, spricht er sich über unsere Frage in sehr knappen Worten, aber mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit aus: *ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος, ὁμῶς συμφυής; ... ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.*[2]

Theophrast wirft hier das Bedenken auf, wie es doch geschehen könne, daß der Nus, obwohl er nicht aus dem elter-

[1] Tim. 41.

[2] Theophr. bei Themist. De Anim. 91.

lichen Zeugungsstoffe stamme, sondern von außen komme und wie etwas Dazugesetztes sei, dennoch zur Natur des Menschen gehöre. Und er findet die Lösung der Schwierigkeit darin, daß der Nus nicht fertig zu dem leiblichen Menschen hinzugesetzt, sondern in seinem ersten Entstehen mitbegriffen sei. Die Präexistenz also wird von ihm deutlich geleugnet.

Bekannter ist die Stelle des Eudemus. Da sie in der eudemischen Ethik sich findet, konnte sie nicht unbeachtet bleiben und wurde unter anderen von Ravaisson angerufen, da er nachweisen wollte, daß der Nus poietikos des Aristoteles die Gottheit sei. Wirklich lehrt Eudemus an dem betreffenden Orte (Eth. Eudem. VII, 14. 1248, a 24), daß Gott die wirkende Ursache unseres Erkennens sei; denn er sagt: *τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ* (l. *καὶ ἂν ἐν ἐκείνῃ*. corr. Fritzsche) *κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι* (l. εἴη?) *πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον.* Beachtet man aber die Stelle genau, so sieht man, daß Eudemus hier Gott nicht als das nächste, sondern nur als das erste wirkende Prinzip unseres Erkennens behauptet. Denn er sagt, er sei es hier wie in dem Universum (*ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ*). Nur wenn er ihn für das nächste wirkende Prinzip erklärt hätte, würde er ihn mit dem Nus poietikos selbst identifiziert haben. Indem er ihn dagegen für das erste wirkende Prinzip hält, denkt er ihn offenbar als die wirkende Ursache des Nus selbst, und so deckt sich seine Ansicht vollkommen mit dem, was wir bei Aristoteles De Amin. III, 5. und 7. so unzweifelhaft ausgesprochen fanden.

Man sieht also wohl, daß der Kreatianismus des Aristoteles, den Zeller a. a. O. S. 594f. als eine völlig grundlose Behauptung abweisen wollte, aus ihm selbst direkt gesichert, mit seiner ganzen Lehre in Einklang, und auch sonst von den verschiedensten Seiten her bestätigt ist.

Indem ich hier für die früher von mir ausgesprochene Ansicht eintrat und die abweichende Darstellung Zellers bekämpfte, leitete mich nicht bloß Goethes Wort:

Was bringt zu Ehren?
Sich wehren!

ich hatte eine viel weniger eigennützige Absicht.

Wer, als Schüler Trendelenburgs, durch Aristoteles die erste philosophische Weihe empfing und mit seinem Lehrer die Überzeugung teilt, daß dieser mächtige Geist noch heute fördernd auf die Forschung einzuwirken vermöge, der kann nicht gleichgültig zusehen, wenn irrige Darstellungen das System des Philosophen ins Unkennbare verunstalten, und wenn das, was er selbst für sein Verständnis gewonnen zu haben glaubt, für weitere Kreise verloren zu gehen droht. Aristoteles, wie ihn uns Zeller gibt, wäre nicht der klare Denker, als welcher er von alters her ruhmvoll bekannt ist. Es wäre unbegreiflich, wie ein so verworrener Kopf Jahrhunderte hindurch als Erzieher des Menschengeschlechtes fördernd auf seine Bildung einzuwirken vermocht hätte. Wie nun gar könnte man hoffen, daß einer, dem ein solches Bild von seiner Lehre entworfen wird, sich heutigen Tages zu seinem Studium hingezogen fühlen werde?

Zweiter Teil.

Die Einwände von Eduard Zeller und ihre durchgängige Widerlegung.

Als Zeller, wie schon erwähnt, meiner Schrift „Über den Kreatianismus des Aristoteles“ sofort in einer akademischen Abhandlung „Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“ entgegengetreten, hatte ich die Absicht, ihm meinerseits in einer neuen, der Wiener Akademie zu übergebenden Abhandlung eingehend zu antworten. Doch ihre damaligen Einrichtungen gestatteten eine ähnlich prompte Erwiderung nicht, wie denn z. B. meine Schrift „Über den Kreatianismus“ erst volle neun Monate nach ihrer Einreichung zum Drucke gelangt war. Und so kündigte ich meine Replik in einem „Offenen Brief“ an Zeller,[1] in welchem ich mich zunächst nur gegen solche Vorwürfe, die auch Persönliches berührten, verteidigte, als nahe bevorstehend an. Die Weise, wie Zeller hierauf in einem Artikel der „Deutschen Literaturzeitung“ vom 7. Februar 1883, Nr. 7, Seite 228 f., erwiderte, bestimmte mich aber zum Abbruch der Debatte, von der ich keine Hoffnung mehr hatte, daß sie von seiten meines Gegners mit der gebührenden Objektivität werde geführt werden. Ob ich hier richtig gedacht, mögen diejenigen beurteilen, welche

[1] Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. 1883.

den betreffenden Artikel vergleichen.[1] Doch hatte mein damaliges Verhalten die bedauerliche Folge, daß man vielfach meinte, eine Widerlegung Zellers sei überhaupt nicht möglich gewesen, wenigstens nicht eine solche, welche alle Aussprüche des Aristoteles mit meiner Auffassung in Einklang gebracht hätte. Meinen doch manche, dieser Philosoph schwanke hier haltlos hin und her. So will ich denn das damals Versäumte nachholen und, so wie Zeller von den sechs Thesen, die ich in meiner Abhandlung über den Kreatianismus des Aristoteles aufgestellt, keine unangefochten gelassen hat, auf jeden seiner Einwände in eingehender Weise erwidern. Es ist nicht wahrscheinlich, daß noch ein weiteres Moment, welches mit einigem Schein gegen die wahre Deutung der Lehre des Aristoteles spräche, sich werde finden lassen. Und somit darf ich hoffen, daß eine Frage, welche für das Verständnis der Weltanschauung dieses Philosophen von allerhöchster Wichtigkeit ist, nunmehr endgültig erledigt sein werde.

Doch indem ich die Schrift Zellers Teil für Teil beantworte, scheint es geboten, ihre Angriffe nicht in der Reihenfolge, in der sie bei Zeller erscheinen, zu berücksichtigen,

---

[1] Zur Charakteristik nur ein Beispiel. Ich hatte in meinem „Offenen Brief" meiner Verwunderung darüber Ausdruck gegeben, daß Zeller die Lehre, daß Aristoteles außer dem *νοῦς παθητικὸς* einen *νοῦς δυνάμει* angenommen habe, der ebenso wie der *νοῦς ποιητικὸς* geistig und das eigentliche Korrelat zu ihm sei, eine von mir „ersonnene" nenne, da dieselbe doch von einer unabsehbaren Zahl von Interpreten ihm zugeschrieben worden sei. Zeller erwidert darauf: „Ich bemerke, daß ich nicht, wie er sagt, den *νοῦς δυνάμει*, sondern den „aufnehmenden *νοῦς*", in den er diesen verwandelt, einen von B. ersonnenen genannt habe, und er für diesen keinen Vorgänger nachzuweisen vermocht hat." In der Tat hatte Zeller nicht den Ausdruck *νοῦς δυνάμει*, sondern „aufnehmender Nus" gebraucht, Aristoteles selbst aber beide Ausdrücke in einem Atem zur Bezeichnung ein und desselben Vermögens angewandt. An der Stelle, um die es sich handelt, heißt es nämlich: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά* usw. Irrte ich, wenn ich meinte, daß ich es hier mit einer bloßen Nörgelei zu tun habe?

sondern mich an die Ordnung der Thesen zu halten, gegen welche sie sich kehren. Daß Zeller von dieser abwich, hatte für mich den Nachteil, daß gewisse Erörterungen, die auf Vorausgehendes Bezug nehmen, nun, dieser Unterstützung beraubt, bei dem Leser den Eindruck von unbegründeten Behauptungen machen mußten, und es wird sich zeigen, daß gewisse Vorwürfe, die er zu erheben wagt, ohne eine solche Verkehrung von vornherein ausgeschlossen gewesen wären.

I.

Meine erste These hatte gelautet:

„Aristoteles lehrt an keiner Stelle die Präexistenz des Nus klar und unzweideutig“,

und ich hatte, um sie zu erweisen, jene Stellen, die man dafür angerufen und auf die insbesondere auch Zeller hingewiesen, ja mit ihnen noch eine andere, die dafür günstig erscheinen konnte, einer Analyse unterzogen. Zeller will dieselbe, so weit es die damals von ihm erbrachten Argumente anlangt, nicht gelten lassen und behauptet, daß ihm auch noch eine Reihe anderer zu Gebote ständen, alle jene nämlich, worin Aristoteles den Nus als ewig (*ἀΐδιος*) oder auch nur als unsterblich *ἀθάνατος* und inkorruptibel *ἄφθαρτος* bezeichnet, da die Unvergänglichkeit nach den allgemeinen Prinzipien des Aristoteles zugleich die Möglichkeit jedes Entstehens ausschließe. Auch solche, wo er ihn immateriell, körperfrei oder dgl. nennt, würden dann als Beweise geltend gemacht werden können.

Die betreffenden Ausführungen nehmen in seiner Abhandlung einen breiten Raum ein, sie reichen von Seite 1040 bis Seite 1047, ein gutes Dritteil der ganzen Schrift, so weit sie in das Sachliche eingeht. Doch je mehr Zeller sich anstrengt, eine Stelle als klaren Beleg für die Lehre von der Präexistenz darzutun, um so deutlicher wird es ersichtlich, daß keine von Einwand frei ist. Zeigen wir zunächst, wie

wenig es ihm gelingt, die von mir in meinem Kreatianismus beanstandeten Beweisversuche aufrecht zu erhalten.

1. Der eine stützt sich auf das *οὐ μνημονεύομεν* De An. III, 5. das nach Zeller auf solches, was wir in einem Leben vor der Geburt erfahren haben, sich beziehen, und indem es den Mangel der Erinnerung daran aus der Korruptibilität des *παθητικὸς νοῦς* erkläre, jene Erfahrung und somit auch das frühere Leben selbst anerkennen soll. Gegenüber meiner Ausführung, welche nicht bloß die ausschließliche Möglichkeit einer solchen Deutung bestreitet, sondern auch zeigt, daß Aristoteles aller Wahrscheinlichkeit nach hier von nichts anderem als von den Fällen verlorenen Gedächtnisses spricht, welche man als Instanz gegen die Inkorruptibilität des denkenden Teiles geltend machen könnte, behauptet nun Zeller erstens, daß die Worte sprachlich eine solche Deutung gar nicht zuließen, zweitens, daß der Sinn, den ich ihnen gebe, auch nicht in den Zusammenhang passe. „Es bedarf", sagt er, „keines Beweises, daß die Worte, so wie sie lauten, dieses nicht besagen und nicht besagen können; und der Satz von der Ewigkeit des Nus konnte auch nicht zu dem Einwurf Veranlassung geben, das Gedächtnis sei doch der Vergänglichkeit unterworfen."

Gegenüber dem letzteren Argument habe ich schon in meinem „Offenen Brief" an Zeller bemerkt, daß es, wenn irgend etwas, nicht gegen mich, sondern gegen Zeller selbst beweise, der dann das Vorausgehende völlig mißverstanden haben müsse, denn den Einwand, den ich Aristoteles hier erheben lasse, erhebe auch Theophrast in den Aporien zu dieser Stelle und in Worten, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließen. Er sagt nämlich: „Oder woher kommt Vergessen, Täuschung und Irrtum?" (*ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος;*)

Daraufhin ließ denn auch Zeller in einer zweiten Entgegnung in der Deutschen Literaturzeitung dieses Argument fallen, doch nur um aufs neue das erstere geltend zu machen. Er erklärt, daß die von ihm bestrittene sprachliche Zulässigkeit meiner Deutung des *οὐ μνημονεύομεν* De An. III, 5. durch

die Bemerkungen S. 15 nicht dargetan sei, „solange Verf. nicht wenigstens eine Stelle aufzeigt, in der sich ein griechischer Schriftsteller einer Ausdrucksweise bedient, die der von ihm angenommenen analog wäre". Statt mir einen solchen Nachweis für etwas zuzumuten, was, wenn es nicht richtig wäre, die griechische Sprache zu jeder anderen mir bekannten in Gegensatz brächte, wäre es, denke ich, besser am Platze gewesen, sich selbst erst ein wenig in der griechischen Literatur umzusehen. Zeller hätte dann das verlangte Beispiel eines analogen Gebrauches gar leicht, sowohl bei anderen Klassikern ersten Ranges, als insbesondere bei Platon im ersten Buch der Republik Kap. 13, 339 C finden können. Sokrates fragt: „*οὐκοῦν ἐπιχειροῦντες νόμους τιθέναι τοῦς μὲν ὀρθῶς τιθέασι, τοὺς δέ τινας οὐκ ὀρθῶς*; „stellen sie nun, indem sie Gesetze zu geben suchen (da sie fehlbar sind), die einen richtig auf, einige andere aber unrichtig?" was offenbar soviel heißt, als: Geschieht es nicht, daß die Gesetzgeber (von denen Thrasymachos eben zugegeben hatte, daß sie fehlbar seien), wenn sie Gesetze geben wollen, die einen richtig, einige andere aber unrichtig aufstellen? Ebenso unmittelbar darauf im vierzehnten Kapitel 340 C, D, wenn Sokrates sagt: *ἔγωγε, εἶπον, ὤμην σε τοῦτο λέγειν, ὅτε τοὺς ἄρχοντας ὡμολόγεις οὐκ ἀναμαρτήτους εἶναι, ἀλλά τι καὶ ἐξαμαρτάνειν.*" „Ich glaubte, du sagtest das, da du zugibst, daß die Herrscher nicht unfehlbar seien, sondern auch etwas verfehlen, d. h. daß es auch vorkommt, daß sie einen Fehler begehen."[1]

[1] Sogar in dem Kap. De Gen. An. II, 3. mit dem Zeller gerade unmittelbar zuvor sich beschäftigt hatte, hätte ihm eine genauere Erwägung der Worte: *οὐδὲν γὰρ ἧττον τά τε σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τῶν ζῴων ἔχῃ τῶν φυτῶν, . . .* ein Beispiel, wie er es verlangt, finden lassen können, denn, wie Aristoteles im unmittelbar Folgenden lehrt, gilt von den Samen und befruchteten Keimen nicht, daß sie durchwegs, sondern nur, daß sie in einem gewissen Falle, nämlich bei schon beträchtlich vorgeschrittener Entwicklung am vegetativen Leben teilhaben. Doch ich hielt es für besser, mich statt auf diese Stelle eines sehr nachlässig stilisierten Kapitels, auf eine des mit anerkannter Meisterschaft geschriebenen 1. Buches der platonischen Republik zu berufen.

Ist nun aber so an der Möglichkeit meiner Deutung des *οὐ μνημονεύομεν* schlechterdings nicht mehr zu zweifeln, so ist es im Hinblick auf die Parallelstelle De An. I, 4. 408, b, 22 und die angezogenen Worte des Theophrast, die geradezu als eine Paraphrase erscheinen, auch in ihrer überwiegenden Wahrscheinlichkeit dargetan. Und ich brauche nicht erst noch alle die schwerwiegenden Momente geltend zu machen, die im besonderen gegen Zellers Deutung sprechen. Zu dem, was ich in dieser Beziehung schon in meinem „Offenen Brief" S. 12 ff. gesagt, will ich indeß noch kurz hinzufügen, das Zeller das Wort *χωρισθεὶς* in ungetreuer Übersetzung wiedergibt. Hätte er, statt Aristoteles sagen zu lassen: „wenn er (der *νοῦς*) aber getrennt ist", in treuerer Wiedergabe gesagt, „nachdem er aber getrennt worden ist", so hätte dies den Leser vor der Versuchung bewahrt zu glauben, die Worte könnten ebenso auf einen getrennten Zustand vor der Geburt, von welchem Aristoteles hier so wenig wie jemals anderwärts etwas andeutet, als, wie es sichtlich der Fall ist, ausschließlich auf den getrennten Zustand nach dem Tode bezogen werden. Auch das „*ἀθάνατος*" weist nur auf diesen hin, und wenn Zeller von dem *ἀΐδιος*, das neben *ἀθάνατος* steht und, wie Zeller nicht leugnen kann, sich ganz wohl mit „endlos" übersetzen läßt, meint, diese Übersetzung sei hier unzulässig, weil es dann neben dem *ἀθάνατος* als müßig erschiene, so hätte ihn die Erinnerung an das *ἀνώλεθρος* neben dem *ἀθάνατος* im platonischen Phädon (K. 56) von der Nichtigkeit seiner Argumentation überzeugen können. Das Argument aus dem *οὐ μνημονεύομεν* ist also, das darf ich doch wohl jetzt hoffen, für jeden urteilsfähigen Leser definitiv abgetan, und die betreffende im Kreatianismus[1] von mir geführte Erörterung voll gerechtfertigt.

2. Eine zweite Stelle, wo Aristoteles unzweideutig die Präexistenz des Nus behaupte, wollte Zeller De Gen. An. II, 3. finden. Und er hält auch hier gegenüber dem, was ich dagegen gesagt, seine Meinung aufrecht, indem er nunmehr außer 736, b, 5 auch 737, a, 7 nachdrücklich geltend macht.

[1] a. a. O. S. 101 (siehe oben S. 9).

Diese letztere ist eine so schwer verständliche Stelle, daß sie leicht irre führen kann. Und ich muß bekennen, daß ich selbst mich zunächst so wenig mit ihr zurecht zu finden wußte, daß ich in meiner „Psychologie des Aristoteles" gewisse eingeschaltete Sätze für bloße Einschiebsel eines mißverstehenden Interpreten hielt und ihnen, als ich später in meiner Schrift „Über den Kreatianismus des Aristoteles" sie als echt gelten lassen zu können glaubte, doch zunächst nur einen Sinn beizulegen wußte, der sie als eine etwas befremdliche Abschweifung erscheinen lassen würde. Erst eine wiederholte, sehr sorgfältige Erwägung hat mir, wie ich mir jetzt schmeichle, den wahren Sinn in einer vollkommen befriedigenden Weise erschlossen.

Das Verständnis war durch eine Mannigfaltigkeit von Umständen erschwert. Einmal durch die Sorglosigkeit, mit welcher Aristoteles in demselben Kapitel gewisse hoch wichtige Ausdrücke in mehrfachem Sinne anwendet. Es gilt dies sowohl von dem Ausdruck *σπέρμα*, als auch von dem Ausdruck *χωριστός*. Denn der erstere erscheint hier bald auf Leibliches beschränkt, bald auch auf Geistiges ausgedehnt, das, indem es sich mit dem Fötus verbindet, eine Art Element des einheitlichen geistig-leiblichen Lebewesens wird. Und auch im ersteren Falle bedeutet er bald den männlichen Samen oder einen besonderen Teil in ihm, der ihn belebungsfähig macht, bald aber ein nach seiner Vereinigung mit den Katamenien entstandenes Keimgebilde. Der Ausdruck *χωριστὸς* aber, der bei Aristoteles sehr gewöhnlich im Sinne von geistig und, als geistig, in seinem Bestand nicht an etwas Körperliches gebunden, gebraucht wird, erscheint zwar auch in diesem Kapitel in solcher Bedeutung, allein an einer anderen Stelle desselben geht er auf eine Trennbarkeit, wie sie der zum Abgang reifen Leibesfrucht dem Mutterleibe gegenüber eigen ist. Hiezu kommt die syntaktische Vieldeutigkeit der Genetive, die ja den mannigfachsten Beziehungen zum Ausdruck dienen können. Der Same eines Hengstes, der einen Maulesel erzeugt, kann, wie Aristoteles De Part. An. ausdrücklich hervorhebt, in gewissem Sinne, weil er Same für den Maulesel ist, auch als Same des Maul-

esels bezeichnet werden, und Zeller trug kein Bedenken in der Stelle *τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς* für den Genetiv diese gewiß ungewöhnlichere Wendung anzunehmen. Dann könnte einer aber auch bei der Stelle *τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα* den Genetiv so interpretieren, daß es sich bei dem *σῶμα* nicht um einen Körper, welcher, sei es das Ganze des männlichen Samens, sei es ein gewisser festerer Bestandteil von ihm ist (*τὸ σωματῶδες αὐτοῦ* 736, a, 26), sondern um das in dem Weibchen entstehende leibliche Gebilde (*τὸ συνιστάμενον ἐν τῷ θήλει* 736, a, 28, vgl. 737, a, 13. 15), zu welchem als Frucht der Samen hingeordnet ist, handle. Dazu kommt noch, daß bei der Erzeugung des Menschen und anderer tierischer Wesen ein doppelter Abgang in Betracht kommt, einmal der des männlichen Samens bei der Begattung, dann der der Leibesfrucht bei der Geburt, und daß in unserem Kapitel die unleugbare Gefahr besteht, eine Stelle, die, wenn man genau zusieht, nur von dem letzteren sprechen kann, auf den ersteren zu beziehen. Zu dem allen kommt eine Korruption des Textes, wie sie ja bei einer schwer verständlichen Stelle besonders leicht eintreten konnte. Sie hat sich schon anderen Interpreten, z. B. Aubert und Wimmer, fühlbar gemacht, die darum *σπέρμα τῆς γονῆς* (737, a, 11) in *σῶμα τῆς γονῆς* verwandeln wollten. Allein die richtige Emendation kann nur dem gelingen, welcher bereits eine Ahnung von dem wahren Sinn der Stelle hat, der dann nach der Korrektur nur mit noch größerer Deutlichkeit hervortritt. Ein Erschwernis endlich bilden auch die vielen Einschachtelungen, zumal sie zu einem Anakoluth führen; wie denn ein solches auch nach Aubert und Wimmer, obwohl nicht ganz so, wie es nach einer entsprechenderen Emendation der Stelle sich ergibt, bestehen würde.

Es könnte nun einer meinen, der Hinweis auf diese Fülle erschwerender Umstände genüge schon, um zu zeigen, wie mißlich es sei, wenn Zeller gerade diese Stelle als Beleg für die von ihm behauptete Lehre der Präexistenz des Nus anführen will. Doch es ist durchaus nicht meine Meinung, daß man durch ihn allein schon das Argument Zellers genügend entkräfte.

Wenn ich ihn nicht unterließ, so geschah es vielmehr, um mir für die Behandlung dieser Stelle eine ganz besondere Aufmerksamkeit des Lesers zu erbitten und eine zur vollständigen Sicherung des Erfolgs unvermeidliche größere Ausführlichkeit zu entschuldigen.

Geben wir also zunächst Zeller selbst das Wort, der, obwohl er hier sehr gründlich vorzugehen vermeint, wie wir dann zeigen werden, noch viel zu oberflächlich verfahren ist.

„De Gen. Anim. II, 3. 736, b, 5," sagt er,[1] „wirft Aristoteles die Frage auf: wann, in welcher Weise und woher diejenigen Wesen, welchen der Nus inwohnt, denselben bei ihrer Entstehung erhalten? Auf diese Frage, bemerkt er nun, ließen sich verschiedene Antworten geben: man könne entweder annehmen, daß die sämtlichen drei Arten von Seelen (die ernährende, empfindende und vernünftige) bei der Bildung des Fötus neu entstehen, oder daß alle schon vorher existieren, aber jetzt erst in den Fötus eintreten, oder daß bei den einen jenes, bei den anderen dieses der Fall sei; man könne sie ferner entweder in der ὕλη (d. h. den Katamenien, die nach Aristoteles der Stoff des tierischen Leibes sind) sich bilden, oder in diese bei der Zeugung in dem männlichen Samen hereinkommen lassen; und in diesen könnten entweder sie alle von außen kommen, oder keine, oder nur ein Teil von ihnen. Daß nun nicht alle Arten von Seelen präexistieren können, sei einleuchtend; denn diejenigen, deren Wirksamkeit sich auf den Leib beziehe, können nicht ohne Leib sein, also auch nicht von außen her in ihn kommen. Der Nus allein komme somit von außen und er allein sei ein Göttliches."

Zu bemerken ist hier, daß Zeller die von Aristoteles aufgeworfenen Fragen unvollständig wiedergibt. Man erhält infolge davon den Eindruck, als ob die Absicht der ganzen Untersuchung in letzter Instanz nur dem Nus gelte, während sie sich ganz ebenso für jeden der anderen Seelenteile interessiert. Ja, zu Anfang wird gar nicht die Frage nach der noetischen, sondern nach jener Seele hervorgehoben, welche

[1] a. a. O. S. 1040.

das Tier zum Tier macht und welche, wie Aristoteles sofort bemerkt, die sensitive Seele ist. Wir werden sogleich sehen, daß gerade dieser Umstand es ist, welcher gewisse Komplikationen der Fragestellung mit sich bringt. Auf Grund der Unvollständigkeit der Mitteilung der Fragen kann es aber auch Zeller allein gelingen, den Schein zu erwecken, als ob jene Nachlässigkeit in bezug auf eine genaue Anpassung von Fragen und Antworten, auf die ich in meinem Kreatianismus[1] aufmerksam mache, nicht für jeden Interpreten unleugbar sei, sondern von mir nur infolge einer irrigen Interpretation angenommen werde.[2] Noch mehr! Aristoteles hat außer der Frage nach der Zeit, der Weise und dem Woher der Beseelung auch noch eine andere zum Gegenstand der Untersuchung dieses Kapitels gemacht und hat auch sie gleich am Anfang aufgeworfen. Es ist dies die Frage, ob etwas von dem männlichen Samen in die durch ihn gebildete Leibesfrucht eingehe, darin verbleibe und einen unterscheidbaren Teil in dem dadurch erzeugten Organismus bilde. Auch dieser Frage hat Zeller nicht Erwähnung getan, und es hat dies bedauerliche Folgen; denn, wenn auch Aristoteles diese zuerst aufgeworfene Frage später als die anderen behandelt und in der von Zeller zunächst besprochenen Stelle noch gar nicht berücksichtigt, so gehört dagegen jene zweite Stelle, die Zeller jetzt in seine Erörterung miteinbezieht, jene, über deren besondere Mißverständlichkeit ich eben klagte, bereits der Untersuchung dieser letzteren Frage an. Aristoteles tut in ihr den Ausspruch, daß der Same des Zeugungssaftes (*τὸ σπέρμα τῆς γονῆς*) in der gebildeten Leibesfrucht zwar verbleibe, aber nicht unverändert noch als ein besonderer unterscheidbarer Teil darin vorhanden sei, sondern daß er darin aufgelöst werde, indem er eine feuchte und wässerige Natur habe. Es gelte von ihm ähnliches, wie von dem Feigensaft in der Masse einer Milch, die durch ihn zum Gerinnen gebracht worden ist. Und das nun gibt ihm Gelegenheit, neben diesem männlichen Samen,

[1] a. a. O. S. 107[1] (siehe oben S. 15[2]).
[2] Zeller a. a. O. S. 1042[1].

auch eines „göttlichen" Samens, der zum Behuf der Erzeugung des Menschen vom Fötus empfangen worden ist, zu erwähnen, welcher im Gegensatz zum männlichen Samen sich nicht auflöst, sondern als besonderer Teil des Menschen, nämlich als sein sogenannter Nus, zu unterscheiden ist. So ist denn die unvollständige Reproduktion der von Aristoteles im Anfang des Kapitels aufgeworfenen Fragen für die richtige Würdigung dieser zweiten Stelle nicht minder schädlich als für die der ersten.

Doch hören wir Zeller weiter:

„Aus dieser Darlegung ergibt sich nun (wie ich schon Phil. d. G. II, b, 573 bemerkt habe) mit voller Bestimmtheit, daß Aristoteles sowohl hinsichtlich des Nus als hinsichtlich der niedrigeren Seelenteile auf die Frage, wie wir zu ihnen kommen, überhaupt nur zwei Antworten für denkbar hält: 1. das *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* und 2. das *προϋπάρχειν*. Denn er stellt an die Spitze seiner Ausführung den Satz, daß entweder das eine oder das andere der Fall sein müsse, und die Annahme eines dritten möglichen Falles würde nicht bloß seinen Worten widersprechen, sondern auch die Beweiskraft seiner ganzen Argumentation aufheben. Hierüber ist denn auch Brentano (S. 105) mit mir einverstanden."

Gewiß bin ich damit einverstanden, daß hier jeder dritte mögliche Fall ausgeschlossen ist und muß mich nur wundern, wie Zeller hiebei als etwas besonders Bedeutsamem verweilt, da es sich ja um nichts anderes als um eine Einteilung mit kontradiktorischen Gliedern handelt. Daß die Seelen beim Abschluß der Entwicklung sämtlich in der Leibesfrucht vorhanden sind, ist ja gewiß, und nur zwei Fälle sind also denkbar: daß sie ihr zuteil geworden sind, nachdem sie schon vorher bestanden haben oder nachdem sie vorher noch nicht bestanden haben. Dagegen muß ich es als durchaus inexakt bezeichnen, wenn Zeller sagt, daß Aristoteles „diesen Satz an die Spitze seiner Ausführung stelle". Unter den Fragen, welche die Seelenteile betreffen, nimmt die, ob gewisse oder auch alle Seelenteile vorher bestanden hätten oder nicht, die vierte Stelle ein und unter den Antworten, die Aristoteles

gibt, ist auch nicht die auf diese Frage die erste,[1] sondern diejenige auf die Frage nach dem Wann des Eintretens für jeden einzelnen der drei Seelenteile. Ich muß dies nachdrücklich betonen, weil, wie wir sofort sehen werden, Zeller das, was er jetzt falsch berichtet, dann als ein Hauptargument gegen mich geltend machen will.

Zeller fährt fort:

„Aber er [Brentano] meint, unter das μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι lasse sich auch die Annahme subsumieren, daß der Nus ‚während der Entwicklung des Fötus und bei einer gewissen Reife desselben schöpferisch von Gott hervorgebracht werde'."

So hatte ich mich allerdings, indem ich mich einer ähnlichen Ungenauigkeit, wie manchmal Aristoteles selbst, schuldig machte, in meinem Kreatianismus ausgedrückt. Aber exakter wäre es gewesen zu sagen, daß nicht der Nus, sondern der Mensch seinem noetischen Teile nach schöpferisch hervorgebracht werde. Denn der Nus, solange er Teil des Menschen ist, ist nicht ein wirkliches Ding für sich, da es nach Aristoteles niemals geschehen kann, daß der Teil eines wirklichen Dinges selbst ein wirkliches Ding ist, also auch nicht im eigentlichen Sinn entsteht, sondern nur etwa im Entstehen des Ganzen, in dem er als Teil aufgenommen wird, mitbegriffen ist. Darum fängt ja auch nach Aristoteles die Form eines neu entstehenden Körpers zwar an zu sein, hat aber doch selbst nicht wahrhaft ein Entstehen.[2] Nach solcher exakteren Fassung bekenne ich mich auch heute noch zu der hier von Zeller mir zugeschriebenen Ansicht und halte sie für unleugbar richtig.

---

[1] Wie sie nicht die erste der Fragen ist, so auch nicht, was sonst vielleicht noch mehr auf einen Vorrang des Interesses schließen lassen könnte, die letzte; vielmehr geht diese darauf, ob die Seelenteile alle, und insbesondere auch der Nus durch die Entwicklung aus der Materie oder anderswoher in den Organismus komme.

[2] Vgl. z. B. Met. Λ, 3. princ. und die Parallelstellen dazu in den ausführlicheren metaphysischen Abhandlungen.

Hören wir weiter:

„Allein der Zusammenhang verbietet diese Deutung unbedingt. Nach meiner Auffassung sagt Aristoteles: daß alle Seelenteile präexistieren, sei unmöglich, denn diejenigen, deren Tätigkeit sich auf den Leib bezieht, können nicht ohne Leib sein, also auch nicht von außen hereinkommen; es bleibe mithin nur die Annahme übrig, daß der Nus allein von außen hereinkomme. Dies ist vollkommen korrekt und verständlich, wenn der Sprechende dabei von der Voraussetzung ausgeht, daß nur solche Seelenteile von außen her in den Menschen kommen können, die vor der Entstehung seines Leibes schon vorhanden sind. Dann haben wir den Schluß: ‚da die Tätigkeit der ernährenden und empfindenden Seele an einen Leib geknüpft ist, können sie nicht präexistieren und also auch nicht von außen hereinkommen; nur der Nus kann dieses beides, weil seine Tätigkeit mit der des Leibes nichts zu tun hat'; und gegen diesen Schluß läßt sich, die Prämissen zugegeben, nichts einwenden."

Zeller hat hier in einer dankenswerten Weise seine Auffassung, indem er sie Teil für Teil zergliedert, der Kritik bloßgestellt. Sieht man recht zu, so fällt für ihn das *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι* mit dem *θύραθεν ἐγγίνεσθαι* so vollständig zusammen, daß die beiden Begriffe geradezu identisch werden. Bestehen ohne inne zu wohnen heißt ja soviel wie „außerhalb bestehen". Dagegen möchte ich nun aber doch bemerken, daß unter solcher Voraussetzung der Gebrauch von zwei verschiedenen Terminis, des Terminus *θύραθεν ἐγγίνεσθαι* und *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι* höchst zwecklos, ja um einen Vorwurf, den Zeller sogleich mir machen wird, gegen ihn zu erheben, geradezu irreführend genannt werden müßte, und auch der Schluß, den Zeller Aristoteles eben machen ließ, und von dem er sagte, daß er einwandfrei sei, wäre es keineswegs. Denn daß er nicht bündig sei, weil sein Schlußsatz etwas in den Prämissen nicht Beschlossenes enthalte, ist nicht der einzige Vorwurf, den man einem Schlusse machen kann, sondern auch das ist nicht in der Ordnung, wenn er sich als eine einfache Tautologie darstellt und im Schlußsatz

eine Prämisse (wenn auch in anderen Worten) einfach wiederholt. So wäre es aber deutlich hier, denn wir hätten nach Zeller den Schluß: da die Tätigkeit der ernährenden und empfindenden Seele an einen Leib geknüpft ist, können sie nicht „präexistieren" (d. h. zuerst existieren, ohne ihm inne zu wohnen und dann anfangen ihm inne zu wohnen, denn das „prä" bezieht sich auf diesen Anfang), und also auch nicht von außen hereinkommen (d. h. zuerst existieren, ohne ihm inne zu wohnen und dann anfangen ihm inne zu wohnen). Diese Tautologie besteht bei Aristoteles nicht, und zwar aus einem doppelten Grunde, erstens legt er dem Schlusse nicht die Behauptung der Unmöglichkeit eines Vorbestehens, sondern das völlige Versenktsein der Tätigkeit gewisser Seelenteile in den Leib und ihre Undenkbarkeit ohne diesen als Prämisse unter; und zweitens ist der Begriff, den er mit *θύραθεν εἰσιέναι* verbindet, ein anderer und weiterer, als der des *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι*, was die Worte *ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον* auch nicht mehr als etwas erscheinen läßt, was wesentlich nur die Wiederholung des *οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπαρχειν* wäre; eine Weitschweifigkeit, die zu der sonstigen übergroßen Gedrängtheit der Stelle seltsam kontrastieren würde. Wir haben vielmehr, wie auch das *καὶ* andeutet, zwei verschiedene Folgerungen aus derselben Tatsache, nämlich aus der Leiblichkeit der niederen Seelentätigkeiten. Was Zeller statt ihrer zur Prämisse des zweiten Schlusses macht, ist vielmehr nur eine erste Folgerung aus demselben für beide Schlüsse maßgebenden Grunde.

Er fährt fort:

„Brentano dagegen läßt den Philosophen sagen: da die niederen Seelenteile an den Leib gebunden sind, können sie weder präexistieren noch von außen hereinkommen, der Nus dagegen komme, ohne zu präexistieren, von außen herein, weil er keine Beziehung zum Leibe habe. Bei dieser Erklärung wäre

[1.] die Bemerkung, daß die niederen Seelenteile wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht präexistieren können, nicht bloß zwecklos, sondern geradezu irreführend, denn der

Nus, der in keiner Verbindung mit dem Leibe steht, soll ja nach Brentano gleichfalls nicht präexistieren; statt des *οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν* hätte Aristoteles, wenn er seine Meinung nicht ausdrücklich verbergen wollte, sagen müssen *οὐδεμίαν οἷόν τε προϋπάρχειν*; er hätte es ferner

[2.] irgendwie begründen müssen, daß auch der Nus, der keine Beziehung zum Leibe hat, trotzdem nicht präexistiere; er hätte aber

[3.] auch seiner ganzen Auseinandersetzung nicht den Gegensatz des *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι*, und des *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι*, sondern den der Entstehung durch Zeugung und des *θύραθεν εἰσιέναι* zugrunde legen müssen, denn nur dieser hätte für dieselbe eine reale Bedeutung; jedenfalls aber hätte er,

[4.] wenn er von jener Einteilung ausging, dann innerhalb ihres ersten Gliedes (des *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι*) unter den nicht präexistierenden Seelenteilen den Unterschied zwischen denen, welche durch Zeugung entstehen, und denen, die von außen hereinkommen, hervorheben müssen.

Wenn er in Wirklichkeit von diesem allem das Gegenteil tut, so ist dies ein entschiedener Beweis dafür, daß die Annahme, der Nus könne von außen kommen, ohne zu präexistieren, ihm fremd war."

Hier ist vor allem zu bemerken, daß Zeller das von mir Aristoteles zugeschriebene Argument unrichtig wiedergibt, und es hängt dies damit zusammen, daß er selbst, wie wir eben gesehen haben, die Prämisse des Aristoteles etwas abgeändert hat. Diese lautete ja nicht: „gewisse Seelen können nicht präexistieren", sondern „gewisse Seelen können nicht ohne den betreffenden Leib sein", sind sie doch nichts als Wirklichkeiten, durch welche etwas, was die Materie als solche in Möglichkeit ist, wirklich ist. Aus dieser Prämisse folgt nun erstens die Unmöglichkeit der Präexistenz (*οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν*), zweitens aber auch allgemeiner noch die Unmöglichkeit jeder Weise eines Hinzukommens anders als durch ein Entstehen des betreffenden Wirklichen aus der Materie. Der Begriff eines solchen Hinzukommens auf andere Weise

als durch Entwicklung des in der Materie der Möglichkeit nach Gegebenen zur Wirklichkeit, welches ein Dareinkommen (ἐγγίνεσθαι) von innen heraus ist, ist aber nach meiner Auffassung identisch mit dem θύραθεν εἰσιέναι. Und so ist denn mit dem θύραθεν εἰσιέναι nicht einfach dasselbe, vielmehr weniger gesagt, als mit dem προϋπαρχούσας εἰσιέναι. Und es war darum notwendig durch einen zweiten Schluß ausdrücklich hervorzuheben, daß, wie aus der Weise, in welcher sich die niederen Seelenteile zu dem Leibe verhalten, die Unmöglichkeit ihrer Präexistenz sich ergibt, so auch überhaupt die Unmöglichkeit in irgendwelcher Art (sei es für sich allein, sei es mit einem Körper, sei es von dem Vater her, sei es durch eine höhere göttliche Kraft hinzugefügt), anders als durch Entwicklung aus der Materie in den Leib hineinzukommen. Dieser zweite Schluß ist es, den Aristoteles in den Worten macht: ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον.

Nachdem er dies für die vegetative und sensitive Seele festgestellt, wendet er sich zu der noch einzig übrig bleibenden noetischen Seele, auf welche, weil sie geistig ist, weder der eine noch andere Schluß angewandt werden kann; doch in sehr bezeichnender Weise nimmt er darauf, daß wegen des Entfalls des Arguments gegen die Möglichkeit einer Präexistenz eine solche für den Nus angenommen werden könne, keine Rücksicht, sondern nur darauf, daß nicht widerlegt ist, daß er θύραθεν, d. h. anders als durch die von der vegetativen Kraft des Vaters bewirkte Entwicklung aus der Materie hineinkommen kann. Dieses aber tut er, indem er nicht etwa bloß die Denkbarkeit, daß er anders als durch Entwicklung aus der Materie hineinkomme, sondern sofort geradezu die Tatsächlichkeit dieser Weise des Hineinkommens erschließt. Und er hatte hiezu, aber auch nur hiezu allein das Recht. Denn die Annahme einer Entwicklung aus der Materie ist bei etwas Immateriellem unmittelbar absurd, während dies von einem Neubeginn überhaupt nach den allgemeinen Prinzipien des Aristoteles keineswegs gesagt werden kann.[1]

[1] Vgl. unsere späteren hierauf bezüglichen, eingehenden Erörterungen.

Soviel, was die Treue der Wiedergabe meiner Ansicht betrifft. Sehen wir jetzt, wie es sich mit jeder der kritischen Ausstellungen im einzelnen verhält.

Zeller nennt es nach meiner Auffassung [1.] zwecklos und darum nur irreführend, wenn Aristoteles den Schluß zieht, daß die niederen Seelenteile nicht präexistiert hätten. Da er nach mir ebensowenig an die Präexistenz des Nus geglaubt, hätte er vielmehr ganz allgemein auf die Unmöglichkeit der Präexistenz irgend eines Seelenteiles schließen müssen. Allein Zeller beachtet nicht, daß Aristoteles es sich zur Aufgabe gesetzt hat, nicht bloß über Wann, Wie und Woher des noetischen, sondern ebenso jedes anderen Seelenteiles Auskunft zu geben und hier ein Argument bringt, das, indem es auf der völligen Versenkung in das Leibliche fußt, für die niederen Seelenteile entscheidend ist, aber auf den noetischen Teil gar nicht ausgedehnt werden kann.

Zeller meint dann weiterhin [2.], Aristoteles hätte, wenn er die Präexistenz des Nus hier gleichfalls als unmöglich ausschließen wollte, dies begründen müssen. Und ich gebe ihm hierin recht. Nur übersieht Zeller, daß ich ja gar nicht behaupte, daß Aristoteles hier die Präexistenz des Nus als falsch und unmöglich in Abrede stelle, sondern nur leugne, daß er sie hier lehre. Wenn nun im Gegensatz zu mir Zeller dieser Ansicht ist, so stellt sich vielmehr für ihn ein Bedürfnis heraus, hier auch ein Argument dafür aufzuweisen, welches aber gänzlich fehlt, da aus der Geistigkeit des Nus eben nur die Unmöglichkeit eines Anfangs durch die Entwicklung aus der Materie selbst, nicht aber die eines Neubeginns überhaupt sich ergibt.

Wenn Zeller dann [3.] meint, Aristoteles habe seiner ganzen Auseinandersetzung nicht den Gegensatz des *μὴ οὔσας πρότερον ἐγγίνεσθαι* und des *προϋπαρχούσας ἐγγίνεσθαι*, sondern den der Entstehung durch Zeugung und des *θύραθεν εἰσιέναι* zugrunde legen müssen, weil nur dieser dafür reale Bedeutung hätte, so ist uns die Antwort hierauf in dem oben Gesagten vorgezeichnet. Zeigten wir doch, daß Aristoteles die Frage, die ihn Zeller allen andern zugrunde legen läßt, weder an

erster Stelle aufwirft, noch an erster Stelle beantwortet. Und da er nun ganz offenbar auch den Unterschied des Anfangens durch Entwicklung aus der Materie und nicht durch Entwicklung aus der Materie wiederholt in seinen Fragen berührt, so kann man in keiner Weise sagen, daß es den Anschein habe, als ob es ihm auf ihre Lösung nicht eben so sehr, ja sogar hauptsächlich ankomme. So schwebt denn dieser Einwand, den Zeller macht, vollständig in der Luft.

Wenn endlich [4.] Zeller noch hinzufügt, Aristoteles hätte unter den nicht präexistierenden Seelenteilen den Unterschied zwischen den von außen hinzukommenden und den vermöge der Zeugung beginnenden hervorheben müssen, so übersieht er aufs neue, das nach mir Aristoteles hier ja gar nicht über die Präexistenz des Nus, sondern nur über die der niederen Seelenteile etwas entschieden hat, von welchen keiner anders als durch Entwicklung aus der Materie seinen Anfang nimmt. Und so zeigt es sich denn, daß von den durch Zeller meiner Auslegung gemachten Einwänden auch nicht einer ist, der sich nicht aufs befriedigendste lösen ließe. Es müßte denn ein solcher sein, der sich nicht aus der Stelle 736, a, 31, sondern aus der 737, a, 7 ergäbe, zu der wir uns darum jetzt wenden müssen.

Zeller fährt fort:

„Er sagt ja aber auch 737, a, 7 f. vgl. 736, b, 33 f. mit klaren Worten, daß der Keim der Seele, und zwar bei den Wesen, welche das Göttliche (den Nus) in sich haben, auch der vom Leib trennbare Teil dieses Keimes, im männlichen Samen (in den er nach 736, b, 19. 27 *θύραθεν* gekommen ist) in den mütterlichen Leib übergehe. Darüber läßt uns daher schon diese Stelle nicht im Zweifel, daß der Nus nach Aristoteles deshalb von außen in den Menschen kommt, weil er schon vor der Bildung des menschlichen Leibes und der ihr gleichzeitigen der niedrigeren Seelenteile existiert, durch den Zeugungsakt nicht erst hervorgebracht, sondern nur in das sich bildende menschliche Individuum übertragen wird."

Hier gibt uns Zeller seine Interpretation eines Satzes, den wir oben als einen besonders schwer verständlichen be-

zeichnet haben. Er nennt die Worte „klar", und auch ich zweifle jetzt nicht daran, mit Sicherheit erkannt zu haben, was sie besagen. Aber ich bin zu diesem sicheren Verständnis, wie ich erzählte, spät, und Zeller ist gar nicht zu ihm gelangt, sondern reiht in seiner Interpretation Irrtum an Irrtum.

Er will aus der Stelle erschließen, daß Aristoteles, wenn er oben sagte, der Nus komme von außen (*θύραθεν*) herein, meinte, daß dies eine zweifache Geltung habe, erstens für die Katamenien, in welche er bei der Begattung hineinkomme, zweitens aber auch schon für den Samen des Vaters. Denn unsere Stelle sage, daß er in diesem schon gewesen sei und in ihm mit abgehe, um sich mit den Katamenien zu verbinden. Höchst bezeichnend aber ist es für die ganze Interpretationsweise Zellers, daß er, indem die Stelle ihm dies zu sagen scheint, nicht einen Augenblick darüber nachdenkt, was für eine Art Anwesenheit des Nus in dem Samen Aristoteles hier gemeint haben könne. Und nur aus dem Versäumnis einer jeden solchen Reflexion ist es verständlich, daß ihm nicht sofort die größten Bedenken gegen seine Interpretation aufstiegen. Eine kurze Erwägung wird dies deutlich machen.

Vor allem fragen wir, kann Aristoteles vielleicht geglaubt haben, daß der Nus im Samen des Vaters gewesen sei, wie ein Körper, der in einem anderen Körper ist? — Offenbar ist dies ausgeschlossen, denn der Nus ist ja geistig. Er muß also, wenn er im Samen des Vaters war, in einer Weise darin gewesen sein, wie sie einem Geiste zukommen kann. Als eine solche kennen wir nach Aristoteles die, daß er zu einer Seele gehört, welche die Form eines gewissen Körpers ist, und in dieser Weise findet sich der Nus nach Aristoteles in dem Leibe des erzeugten Menschen. Hatte er ihn vielleicht in solcher Weise auch schon im Samen des Vaters anwesend gedacht, glaubte er, daß er ebenso schon zur Natur des Samens, wie später zur Natur des fertigen Menschen gehört habe? — Auch diese Frage braucht man nur aufzuwerfen, um zu erkennen, daß sie mit „nein" zu beantworten ist. Der Nus hätte ja dann den Samen schon mitbeseelt, wie er später den fertigen

Menschen mitbeseelt. Der Same hätte also nicht bloß den Nus überhaupt, sondern er hätte ihn auch schon als noetische Seele in sich gehabt, während Aristoteles aufs bestimmteste leugnet, daß im Samen und sogar auch noch in dem befruchteten Keim in den ersten Stadien der Entwicklung irgend eine Seele, sei es die vegetative, sei es die sensitive, sei es die intellektive, sich finde und von der intellektiven behauptet, daß sie, die der eigentliche Zweck sei, auf welchen der ganze Erzeugungsprozeß abziele, zuletzt als Abschluß der Entwicklung von dem Fötus empfangen werde. Von diesem Augenblicke an hat der Fötus die spezifisch menschliche Natur gewonnen und ist Mensch geworden.

Wenn nun diese beiden Arten der Anwesenheit ausgeschlossen sind, an welche dritte wäre zu denken? — Die Verlegenheit, in welche diese Frage versetzt, ist keine geringe; denn wir werden doch nicht sagen wollen, Aristoteles lasse den Nus in dem Samen des Vaters sein, wie er ihn, wenn er einmal noetische Seele des Menschen geworden, in einem Hause anwesend nennen mag, in welchem der Mensch wohnt oder in einem Bette, in welchem sein von dem Nus mitbeseelter Leib ruht. In solchem Falle würde ja zwar nicht der ganze Samen, aber doch ein Teil von ihm gleicher Natur sein wie der fertige Mensch und wie an der intellektiven, an der sensitiven und vegetativen Seele teilhaben; ein wahrer Homuncolus müßte in ihm existieren. Nichts ist gewisser, als daß diese Lehre Aristoteles gänzlich fremd war; ja, er widerspricht ihr ausdrücklich.[1]

Aber an welche andere Art von Anwesenheit des Nus in dem Samen hätte dann Aristoteles denken können? — Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier nur die Annahme möglich bleibt, daß der Nus im Samen anwesend genannt werde wegen einer Kausalbeziehung, die auch ein nicht zur Natur eines Körpers gehöriger Geist zu diesem haben kann, wie denn z. B. eine solche nach Aristoteles der Gottheit in bezug auf die oberste Himmelssphäre, die unmittelbar von ihr die Bewegung

[1] Vgl. De Gen. Anim. II, 1. 734, a, 34 und De Gen. Anim. I, 19. 726, b, 15.

empfängt, zukommt. Fragen wir also, hat Aristoteles vielleicht in dieser Weise eine Anwesenheit des Nus im väterlichen Samen gelehrt, läßt er ihn, wie später auf das sensitive Organ des menschlichen Leibes, so auch schon auf den Samen des Vaters einwirken, ja vielleicht in Wechselwirkung mit ihm stehen? Läßt er ihn, wie er später die sensitiven Tätigkeiten beeinflußt und von ihnen beeinflußt wird, durch seine Tätigkeit auch in die im Samen verlaufenden Prozesse eingreifen, wenn nicht gar auch, indem er selbst Wirkungen von ihnen empfängt, damit verbunden sein? — Daß Aristoteles etwas Derartiges nicht gelehrt hat, ist sicher, vielmehr hören wir ihn den Nus auch später von aller Beteiligung an den vegetativen Prozessen ausschließen. Die höhere Art des menschlichen gegenüber anderen Embryonen wird von ihm, ähnlich wie auch alle anderen spezifischen Rangunterschiede derselben, ausschließlich auf die edlere Art des πνεῦμα und der θερμότης ξωτική, die in dem Samen ist, zurückgeführt. Die Bildung des Samens, sowie des Embryo wird ganz unter die vegetativen Tätigkeiten und in nichts zu den noetischen gerechnet. Es ist also klar, daß, wenn nach Aristoteles der Nus im Samen des Vaters wäre, er darin wäre, ohne irgendwie darauf zu wirken und selbstverständlich um so mehr auch, ohne von ihm etwas zu erleiden. Und hiemit stellt sich denn heraus, daß Aristoteles auch diese letzte Weise der Anwesenheit, die er etwa dem Nus im Samen des Vaters zugeschrieben haben könnte, ihm tatsächlich nicht zugeschrieben hat. Und so kommen wir denn zu dem Ergebnis, daß er ihn überhaupt gar nicht und in gar keiner für ihn irgend denkbaren Weise im Samen des Vaters gegenwärtig gedacht haben kann. Der Umstand, daß er nicht auf ihn wirkt und nicht von ihm leidet, würde eine solche Gegenwart zudem als völlig zwecklos erscheinen lassen. Seine Anwesenheit hat erst einen Zweck von dem Augenblicke an, in dem er selbst, als letzter Zweck hinzukommend, die menschliche Leibesfrucht mitbeseelt und zum wirklichen Menschen vollendet.

Das also ist das klare Ergebnis einer sehr einfachen Erwägung, die aber Zeller, so sehr sie im Interesse der Inter-

pretation unserer Stelle nahegelegt war, anzustellen versäumt hat. Und nur so konnte es geschehen, daß er eine Lehre als eine in dem Satze „klar" ausgesprochene bezeichnen konnte, die so wenig aristotelisch ist, daß sich nach Aristoteles gar nichts dabei denken läßt.

Die Unzulässigkeit der Interpretation Zellers ergibt sich aber auch noch aus einem anderen Grunde, zu dessen Verständnis wir auf die Deutung, die er jedem einzelnen Teile des Satzes gibt, näher eingehen müssen.

σπέρμα τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς übersetzt er mit „Keim der Seele", und so soll denn seelisches Prinzip (*ψυχικὴ ἀρχή*) hier einfach soviel wie Seele bedeuten. Man möchte sich fragen, warum in solchem Falle Aristoteles nicht einfach *ψυχῆς* gesetzt hätte. Die Worte legen es vielmehr nahe, das *ἡ ψυχικὴ ἀρχὴ* im Sinne von „das die Seele gebende Prinzip", analog dem *ξωτικὴ ἀρχή*[1] („lebengebendes Prinzip") im unmittelbar Vorausgehenden zu fassen und es dem Ausdruck *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* 737, a, 29 an die Seite zu stellen.[2] Der Samen (*σπέρμα*) würde dann durch den Genitiv nicht zu dem, wofür er Samen ist, sondern zu dem Prinzip, von dem er stammt, in Beziehung gesetzt, wie wenn man, um auf die aus De Part. Anim. erbrachte Stelle zurückzublicken, den Samen, wodurch der Hengst den Maulesel erzeugt, Samen des Hengstes nennt.

Doch das ist, so unwahrscheinlich auch Zellers Deutung hier erscheinen mag, nicht etwas, was sie geradezu widerlegt und ungleich minder wichtig, als eine andere Bemerkung, nämlich daß, wenn von einem Keim der Seele hier gesprochen werden sollte, dieser doch kein anderer sein könnte, als der Keim des betreffenden Lebewesens, denn die Seele wie auch

[1] Vgl. De Gen. Anim. II, 3. 737, a, 5. Was hier *ἀρχὴ* genannt wird, ist die *θερμότης*, von der unmittelbar vorher gesprochen wird, welche also als *ξωτικὴ θερμότης* erscheint. De Gen. Anim. III, 11. 762, a, 20 wird sie *θερμότης ψυχικὴ* genannt, und so erscheinen denn *ξωτικὴ* und *ψυχικὴ* als gleichbedeutende Ausdrücke.

[2] Vgl. De Gen. Anim. I, 22. 730, b, 14 u. 15. *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος ἀπ' ἐκείνου* und De Gen. Anim. I, 20. 729, a, 9 u. 10; II, 4. 738, b, 20; II, 3. 737, a, 31 u. 32 und Met. *Λ*, 6. 988, a, 4 u. 5.

jede andere Form hat kein eigentliches Entstehen, sondern beginnt eben dann und eben dadurch, wann und wodurch das Lebewesen entsteht. Dasselbe, was im eigentlichen Sinn Keim des Lebewesens ist, würde also hier in uneigentlicheren Sinn Keim der Seele genannt werden, weil das Lebewesen, indem es daraus entsteht und in bezug auf seine Art dadurch bestimmt wird, die Seele empfängt. Wenn nun nach Zeller dies unter dem Keim der Seele zu denken wäre, was wäre nach ihm unter dem „*σῶμα*", in dem er mit abgeht, zu verstehen? — Offenbar etwas, was nicht bloß nicht mit dem Nus, sondern auch nicht mit dem körperlichen Keim des Lebewesens identisch ist. Denn auch dieser soll ja das abgehende *σῶμα*, indem er in ihm ist, nur begleiten. Zeller setzt an die Stelle von *γονῆς σῶμα* bei seiner Übertragung einfach männlicher Samen. Er scheint also darunter den ganzen zur *γονὴ* gehörigen Körper zu verstehen, ähnlich wie auch Aubert und Wimmer den Ausdruck durch „der Körper der Samenflüssigkeit" wiedergeben. Von diesem Körper der Samenflüssigkeit wären dann ein Teil, der Keim des Lebewesens ist, und ein anderer, der nicht Keim des Lebewesens ist, zu unterscheiden. Da nun gegen Ende des Satzes von einem *σπέρμα τῆς γονῆς* gesprochen wird, so könnte dieses offenbar nicht mit dem *σῶμα τῆς γονῆς* identifiziert werden, vielmehr nur mit jenem Teil von ihm, welcher der körperliche Keim des Lebewesens ist. Aber andererseits scheinen die Worte *τοῦτο τὸ σπέρμα τῆς γονῆς* doch auf das *σῶμα τῆς γονῆς* zurückzuweisen, wie denn auch von dem ganzen Körper der *γονὴ* gilt, daß er in dem *γιγνόμενον κύημα* sich auflöst, und so fanden denn Aubert und Wimmer es nötig, durch eine Konjektur *σπέρμα* mit *σῶμα* zu vertauschen. Bonitz in seinem Index aristotelicus scheint diese Konjektur zu billigen, und wir müssen wohl annehmen, daß auch Zeller mit ihr einverstanden ist und auf diese Weise einen Widerspruch, der sonst in den „klaren Worten" des Satzes zutage treten würde, behebe. Allein damit wäre wahrlich nicht alles beseitigt, was uns bei dem Satze befremden muß. Einmal würde weder der Relativsatz *ἐν ᾧ συναπέρχεται* usw. noch einer der darauf folgenden eingeschal-

teten Sätze irgend etwas zu dem Gedanken des Satzes, in den sie eingeschoben sind, beitragen. Aristoteles hätte nur einfach an das τῆς γονῆς σῶμα (an dessen Stelle sogar auch ein bloßes ἡ δὲ γονὴ genügt haben würde) das διαλύεται καὶ usw. anzuschließen gehabt. Eine so gänzlich nutzlose, weite Abschweifung, die, obwohl es sich nur um ein σῶμα handelt, mit großer Ausführlichkeit beim geistigen Teil des Menschen verweilt, erscheint geradezu unglaublich. Andererseits erscheint es auffallend, daß Aristoteles, der hier zu der im Anfang des Kapitels zuerst aufgeworfenen Frage sich wendet, ob in dem im Mutterschoß durch die Zeugung entstehenden Neugebilde etwas von dem darein eingegangenen Zeugungsstoffe verbleibe, diese Frage mit so kurzen Worten in Erinnerung bringt, daß zunächst gar nicht gesagt wird, daß es sich um einen Vorgang, der in der neugebildeten Frucht stattfindet, handelt. Erst am Schlusse der Erörterung, unmittelbar vor dem Vergleich mit dem Feigensaft in der durch ihn geronnenen Milch, geschieht der συστάση μορφή, welche mit dem συνιστάμενον ἐν τῷ θήλει identisch ist, Erwähnung.

Diese beiden Inkonvenienzen fordern dringlich zu dem Versuche auf, die Auslegung durch eine solche zu ersetzen, welche sie vermeidet. Dies aber ist nur dann möglich, wenn man, die Konjektur von Aubert und Wimmer ablehnend, das τὸ σπέρμα τῆς γονῆς statt mit dem σῶμα, von dem im Anfang des Satzes die Rede ist, mit dem ἀχώριστον σπέρμα des Zwischensatzes identifiziert, unter jenem „σῶμα" aber das συνιστάμενον ἐν τῇ θήλει versteht, in welchem das ἀχώριστον σπέρμα sich auflöst. Um die Beziehung des Nachsatzes zu diesem herzustellen, hat man nichts zu tun, als das τοῦτο vor τὸ σπέρμα τῆς γονῆς in τούτῳ zu verwandeln. Es dürfte sich aber auch empfehlen, hinter dem „δὲ" ein „κ" einzufügen, indem man statt τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα liest τὸ δ'ἐκ τῆς γονῆς σῶμα, denn dann wird jeder Mißverständlichkeit ein Ende gemacht. Sonst müßte man annehmen, daß entweder der Genetiv γονῆς hier nur die Beziehung der γονὴ zu dem Körper andeuten wolle, für den sie γονὴ ist; oder man müßte sich darauf berufen, daß Aristoteles, wie im Aufang des Ka-

pitels und 736, a, 34 einmal *σπέρματα* für tierische Embryonen, hier auch einmal *γονὴ* für *τὸ γιγνόμενον κύημα* (vgl. oben 736, a, 26) gesetzt habe und ihm dann vielleicht auch bei *σπέρμα τῆς γονῆς* dieselbe Bedeutung gebe. Nur ein einziges Mal (De Part. An. IV, 10. 689, a, 11) scheint Aristoteles wirklich für ein von dem Weibchen abgehendes Gebilde, das, neben den Katamenien angeführt, nicht wohl mit ihnen identisch sein kann, den Namen *γονὴ* gebraucht zu haben, der freilich bei anderen Schriftstellern sehr häufig auf das Erzeugte angewandt wird. Wie diese Deutung, wenn nicht schlechterdings unmöglich, darum doch sehr unwahrscheinlich erscheinen muß, so gilt das gleiche auch noch von einer dritten, nach welcher *γονὴ* hier im Sinne von *γένεσις* stehen würde. Der Fall stände bei Aristoteles einzig da; man könnte aber allerdings zur Rechtfertigung anführen, daß er in der Schrift De Part. An. I, 1. 641, b, 31 auch einmal umgekehrt einem sonst bei ihm ausnahmslosen Gebrauch entgegen, den Ausdruck *γένεσις* statt *γονὴ* für den Zeugungsstoff anwendet.

Wie man nun aber auch der einen oder anderen dieser Hypothesen den Vorzug geben mag, das Wesentliche ist, daß wir durch ihre Möglichkeit uns in den Stand gesetzt sehen, wirklich unter dem *σῶμα* im Anfang des Satzes den Körper der im Mutterschoß gebildeten Frucht zu verstehen, in welcher, wie Aristoteles nicht bloß an dieser, sondern auch an anderen Stellen lehrt, etwas von dem männlichen Zeugungsstoff verblieben ist und darum bei dessen Abgange in ihm mit abgeht, aber nicht als ein besonderer, noch unterscheidbarer Teil, sondern aufgelöst. In dieser Beziehung unterscheidet sich das *σπέρμα ἀχώριστον*, welches mit der vom Manne empfangenen *γονὴ* identisch ist, und *σπέρμα τῆς γονῆς* genannt wird, von dem *σπέρμα χωριστόν*, welches im Gegensatz zu dem vom Manne empfangenen Samen als „göttlicher Same" (*θεῖον σπέρμα*) bezeichnet wird; denn dieser natürlich ist unaufgelöst, wenn er bei der Geburt des Menschen mit abgeht und als besonderer Teil des Menschen, nämlich als sein sogenannter Nus, in ihm enthalten.[1]

[1] Bezeichnend ist, daß, wenn öfter gesagt wird, das weibliche Prinzip gebe den Leib, das männliche aber die Seele, an einer Stelle

Der Satz, wie wir ihn emendiert und erläutert haben, erscheint als ein Anakoluth, welches aber, infolge der Einschaltungen leicht begreiflich, anstandslos angenommen werden kann. Doch könnte es leicht vermieden werden, wenn man den Text in einer etwas anderen Weise, die im Grunde auf denselben Gedanken hinausliefe, emendierte. Man könnte nämlich auch lesen: *τῷ δ' ἐκ τῆς γονῆς σώματι, ἐν ᾧ . . . ἀχώριστον, τοῦτο τὸ* [nach einigen Codices würde dieses *τὸ* ausfallen] *σπέρμα* usw.

Bei dem Genetiv *τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς* ist, wie ich schon bemerkte, mit größerer Wahrscheinlichkeit an das die Seele gebende Prinzip zu denken. Man muß sich aber davor hüten, aus dem Singular, der hier gebraucht ist, auf die Einheit dieses

---

(De Gen. Anim. II, 5. 741, b, 6 u. 7) noch näher gesagt wird, daß das männliche Prinzip die sensitive Seele gebe (*ἐμποιεῖ γὰρ τοῦτο* (sc. *τὸ ἄρρεν*) *τὴν αἰσθητικὴν ψυχήν, ἢ δι' αὐτοῦ ἢ διὰ τῆς γονῆς*). Sie ist nicht die, welche das männliche Prinzip zunächst gibt, und es wäre darum nicht recht begreiflich, warum Aristoteles nicht neben der sensitiven Seele auch die noetische genannt hätte, wenn diese nach ihm wirklich ebenso wie die sensitive vom männlichen Prinzip stammte. Der Umstand, daß nicht alle Tiere an der noetischen Seele teilhaben, erscheint durchaus nicht als genügende Erklärung; hätte doch allenfalls ein ähnlicher Zusatz, wie De Gen. Anim. II, 3. *ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον*, gemacht werden können. Wenn Aristoteles, die anderwärts unbestimmter gegebene Erklärung näher bestimmend, sagt, die Seele, die das männliche Prinzip gebe, sei die sensitive, so ist dies in bester Übereinstimmung damit, daß der Mensch selbst, obwohl er, im Unterschied von anderen tierischen Lebewesen, bei der Erzeugung auch eine noetische Seele empfängt, diese doch nicht vom männlichen Erzeuger empfängt. Wie das Kind nur den leiblichen Teil von der Mutter empfängt, so von dem Vater nur die in das Leibliche versenkte, nicht die körperfreie Seele. Auch die Weise, wie Aristoteles De Gen. Anim. II, 3. 736, a, 29 die Untersuchung speziell mit der Frage, ob die sensitive Seele im Samen sei, einleitet, scheint mir zu verraten, daß die Gegenwart der sensitiven Seele in dem Samen ihm von vornherein viel ernstlicher, als die der noetischen in Frage kommt. Es stellt sich dann freilich heraus, daß auch sie nicht wirklich darin ist. Allein sie wird doch wenigstens durch seine wirkende Kraft den durch ihn umgebildeten Katamenien zuteil, während dies bei der noetischen Seele nicht der Fall ist.

Prinzips zu schließen und zu meinen, auch wenn die Stelle auf den Abgang vom Mutterschoß gedeutet werde, könne daraufhin doch noch gefolgert werden, daß nach Aristoteles aller Samen, auch der geistige, vom Manne her in das Weib eingehe. Auch der Singular *σπέρμα* hindert ja nicht, daß es sich, wie der Satz selbst sofort es erkennen läßt, für den Fall des Menschen um zwei Spermata handelt. Und ähnlich wäre der Singular *ἀρχή* ja auch recht wohl mit der Deutung Zellers vereinbar gewesen, obwohl jeder der drei Seelenteile von Aristoteles als eine besondere *ἀρχή* bezeichnet wird.

Das also meine Antwort auf diesen Teil des Argumentes von Zeller, das sich nunmehr, wie ich hoffe, für jeden, welcher unserer Analyse Schritt für Schritt mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, als vollständig unhaltbar erwiesen hat. Erkannten wir doch, daß Aristoteles, wo er nach Zeller vom Abgang des männlichen Samens bei der Begattung, in Wahrheit von dem Abgang des durch den männlichen Samen in den Katamenien erzeugten leiblichen Gebildes bei der Geburt handelt. In diesem ist da, wo ein Mensch geboren wird, allerdings auch der Nus enthalten und geht mit ihm ab. Er ist, was Aristoteles hier den göttlichen Samen für den Menschen nennt. Zu ihm bildet ein zweiter Samen für den Menschen einen Gegensatz, nämlich der männliche Same, der bei der Begattung in die Katamenien eingegangen ist. Aristoteles hatte in bezug auf ihn die Frage aufgeworfen, ob er nur als wirkendes Prinzip den Anstoß zur embryonalen Entwicklung gebe und dann entweiche, oder ob er darin verbleibe und einen besonderen, unterscheidbaren Teil des neu entstehenden Lebewesens ausmache. Und er beantwortet sie nun dahin, daß dieser männliche Same zwar allerdings verbleibe und bei der Geburt des Kindes darum ebenso in dem abgehenden Körper mit abgehe wie der göttliche Same, daß er aber nicht wie dieser einen besonderen, unterscheidbaren Teil bilde; körperlich und korruptibel, wie er gewesen, habe er sich aufgelöst und sei in der Masse des Ganzen zergangen, wie der Feigensaft in der durch ihn geronnenen Milch, während der göttliche Samen, geistig und unvergänglich, eine solche Auflösung, die ihn nicht mehr als

besonderen Teil bestehen lassen würde, nicht hat erleiden können. Dies ist der wahre Sinn der Stelle und mit seiner Feststellung ist der ganzen Beweisführung Zellers, der sich hier nichts weniger als umsichtig gezeigt hat, der Boden entzogen.

Das Ergebnis der vorausgegangenen Erörterung, die ich mit höchstmöglicher Sorgfalt durchzuführen mich verpflichtet sah, ist, daß Aristoteles so wenig, als in der von Zeller aus De An. III, 5. angezogenen Stelle, auch in denen des dritten Kapitels von De Gen. An. II die Präexistenz des menschlichen Nus direkt ausgesprochen hat. Und daß er dies an einer anderen Stelle getan, wagt unser Gegner selbst nicht zu behaupten.

3. Dagegen fügt er (a. a. O. S. 1044 f.) eine ganze Reihe von Zitaten hinzu, aus welchen dies indirekt mit solcher Klarheit hervorgehen soll, daß sie an Beweiskraft einer direkten Belegstelle nicht nachstehen würden. Es sind dies Aussprüche, in welchen der menschliche Nus als ewig (*ἀΐδιος*), wenn auch vielleicht zunächst nur im Sinne endloser Fortdauer, als unsterblich (*ἀθάνατος*), als unvergänglich (*ἄφθαρτος*), als leidenslos (*ἀπαθής*), als vom Körper trennbar (*χωριστὸς σώματος*) bezeichnet wird; lauter Prädikate, die, wenn sie zunächst nur der Endlosigkeit des Nus Zeugnis geben, sofort seine Anfangslosigkeit erschließen lassen sollen, da nach Aristoteles Endlosigkeit und Anfangslosigkeit, Unvergänglichkeit und Unerzeugbarkeit untrennbare Begriffe seien.

Daran, daß Aristoteles dem Nus wirklich alle jene Prädikate gibt, ist nicht zu zweifeln, ja die Aussprüche, auf die Zeller in dieser Beziehung verweist, ließen sich leicht vermehren. Von dieser Seite her ist also sein Argument unangreifbar. Und so ist er denn auch hauptsächlich darauf bedacht, die andere Prämisse ebenso zu sichern. Nicht weniger als siebenzehn Stellen hat er gehäuft, welche zeigen sollen, daß nach Aristoteles Ende und Anfang sich gegenseitig bedingen, so daß Unvergängliches und Notwendig-Anfangsloses als äquivalente Bestimmungen gelten müßten.

Doch wichtiger noch als die Sammlung der Stellen wäre die genaue Feststellung des Sinnes und der Absicht einer jeden von ihnen gewesen, denn auch hier sind eine Menge von Ausdrücken vieldeutig. Und Zeller war in dieser Beziehung so wenig sorgsam, daß er Äußerungen, worin der gleiche Ausdruck vorkommt, als Parallelstellen behandelt, obwohl die eine ihm subsumiert, was die andere expressis verbis von ihm ausschließt. Vor allem erscheint es darum für uns rätlich, das von Zeller Versäumte nachholend, die verschiedenen Bedeutungen, die Aristoteles mit einigen der hier erwähnten Ausdrücke verbindet, mit annähernder Vollständigkeit zusammenzustellen.

Wir beginnen mit dem Ausdruck *ἀίδιος*, von dem Zeller selbst zugibt, daß er nicht überall zugleich Vergangenheit und Zukunft, sondern oft nur die eine oder andere als unendlich bezeichnen wolle. Damit ist aber die Mannigfaltigkeit noch nicht erschöpft, denn, während Aristoteles oft auch bei solchem, was anfangslos und endlos ein Entstehen und Vergehen aufweist, von einer Ewigkeit spricht, weil es als eine unendliche Kette sich folgender Erzeugungen erscheint, beschränkt er den Begriff an anderen Orten auf solches, was seiner Natur nach völlig wechsellos ist. Was einem Wechsel unterliegt, hat eine Materie im Sinne der Kategorie, welcher die Gegensätze, zwischen denen der Wechsel statthat, angehören; doch nur das Immaterielle, nicht aber das, was Materie hat (und wenn es selbst immer wäre oder immer würde), soll in dem Sinn, den Aristoteles z. B. Met. *N*, 2. 1088, b, 23 mit dem Namen verbindet, ewig (*ἀίδιος*) genannt werden.

Vielleicht ist es gut hier zugleich anzumerken, daß, wie der Ausdruck *ἀίδιος*, so auch das Wort *ἀεί* einen mehrfachen Sinn haben kann, insofern es bald, streng genommen, auf alle Zeiten geht, bald nur eine ins Endlose sich vervielfältigende Erneuerung des Bestandes bedeutet und in beiden Fällen nicht ausnahmslos Vergangenheit und Zukunft gleichmäßig berücksichtigt. So besteht z. B., wenn wir sagen: es geschieht, was einmal geschehen ist, immer wieder, die doppelte Beschränkung durch ausschließliche Rücksicht auf die Zukunft und

durch zeitliche Unterbrechung. Und wenn Aristoteles einmal sagt, das Menschengeschlecht bestehe immer,[1] so läßt sich nachweisen, daß er dies nur mit einziger Rücksicht auf die Zukunft gesagt haben kann, denn er glaubt (wir werden darauf zurückkommen) tatsächlich an erste Menschen und ihre spontane Entstehung aus dem Schlamme.

Auch das sei erwähnt, daß Aristoteles, wie von ewigen Realitäten auch von ewigen Wahrheiten spricht, wie es denn z. B. ewig wahr ist, daß keine Diagonale eines Quadrats der Seite kommensurabel ist. Wie der Name des Seienden, auf Realitäten und Wahrheiten angewandt, nicht dieselbe Bedeutung hat, so natürlich auch nicht der des ewig Seienden.

In bezug auf den Ausdruck *ἀνάγκη* ist auch eine Vieldeutigkeit zu verzeichnen. Aristoteles unterscheidet die Notwendigkeit in dem Sinne des Zwanges, ferner die hypothetische und die absolute Notwendigkeit. Es scheint aber auch manchmal das, was unmittelbar notwendig ist, von dem, was durch anderes notwendig gemacht wird, als das im eminenten Sinne Notwendige unterschieden. In diesem eminenten Sinne ist die Gottheit notwendig, während die bestmögliche Welt nicht an sich, sondern nur infolge der unendlichen Vollkommenheit Gottes, durch ihn verursacht, als notwendig bezeichnet werden kann. In gewissem Sinne ist alles notwendig, was ist, denn, wenn die Bedingungen gegeben sind, die sie möglich machen, tritt die Wirkung immer,[2] wenn aber eine fehlt, natürlich niemals ein. Im engeren Sinn nennt aber Aristoteles das notwendig, wofür, wenn es nicht unmittelbar notwendig ist, doch niemals die nötigen Bedingungen der Existenz fehlen, und dann deckt sich das notwendig Seiende mit dem immer Seienden, ähnlich wie es in jenem weiteren Sinne sich mit dem Seienden decken würde. Wie von dem Ewigen manchmal das, was an der Materie teilhat, selbst wenn es immer sein sollte, ausgeschlossen wird, manchmal aber auch nicht, so wird dasselbe auch für das Notwendige zu erwarten sein.

---

[1] Vgl. De Gen. Anim. II, 1. 731, b, 35.

[2] Vgl. Eth. Nik. X, 4. 1175, a, 1.

Für die Ausdrücke ἀγένητος und ἄφθαρτος stellt Aristoteles im ersten Buch De Coel. Kapitel 11 selbst eine Reihe verschiedener Bedeutungen zusammen, ohne aber (wie ihm solches ja auch anderwärts, wo er darauf ausgeht, die Vielheit der Bedeutungen eines Wortes zu unterscheiden, zu begegnen pflegt) sie alle zu erschöpfen.

Erstens nennt er ein ἀγένητον solches, was zwar anfangen, aber darum doch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes entstehen kann, vielmehr ohne erzeugt zu werden, seinen Anfang nimmt. Dies gilt von dem Berührenden und von dem Bewegtwerdenden als solchen. Erläutern wir seinen Gedanken an dem einen der beiden Beispiele! Indem etwas dem Orte nach eine Umwandlung erlitten hat, fängt es infolge davon an, sich mit etwas, wovon es früher getrennt war, zu berühren; aber nur als Hierseiendes, nicht als Berührendes ist es in dem Sinne, den Aristoteles hier dem Worte gibt, erzeugt worden, und nur als solches im eigentlichen Sinn entstanden. Ähnlich nennt auch Aristoteles, wenn etwas Kaltes warm wird, nur das Warme, nicht aber die Wärme erzeugt; und es kommt nach ihm überhaupt keiner Form eines Individuums, wenn dieses erzeugt wird, ein eigentliches Entstehen zu und kann ihr nicht zukommen.[1] Und so ist sie denn in diesem ersten Sinne, den Aristoteles mit dem Wort verbindet, ein ἀγένητον.[2] Ganz ähnlich aber wie das Bewegtwerdende ist dann jedes andere Leidende, wie das Berührende jedes andere Relative, wie die Wärme jedes andere Formale und so noch gar manches, obwohl es Anfang und Ende haben kann, ein ἀγένητον und ἄφθαρτον, ein Unerzeugbares und Unvergängliches zu nennen. Auch einer Vielheit von Dingen, die ja von Aristoteles nicht selbst als

[1] Vgl. Met. *Z*, 8. 1033, b, 5 und *Λ*, 3. princ.

[2] Zeller behauptet a. a. O. S. 1048 u. Literaturzeitung 1883, Nr. 7, S. 229, daß nur die Form im Sinne des Artbegriffes, die allgemeine Form, kein eigentliches Entstehen habe, während die individuelle Form Met. *Λ*, 3. gegen Ende von Aristoteles geradezu als das bezeichnet werde, was entstehe. Es ist dies aber hier so wenig als anderwärts der Fall, und Zeller zeigt durch seine Bemerkung nur, daß er die Ontologie des Aristoteles so wenig als seine Theologie in ihren wesentlichsten Bestimmungen richtig wiederzugeben vermag.

ein wirkliches Ding betrachtet wird, kann zwar ein Anfangen, aber kein Erzeugtwerden im eigentlichen Sinne zukommen. Und aus demselben Grunde ist auch kein Auge und keine Hand im eigentlichen Sinn erzeugbar, denn sie sind als Teile eines wirklichen Dinges nicht selbst wirkliche Dinge.[1] Und auch ein Sinnesvermögen kann zwar anfangen zu sein, aber nicht erzeugt werden, weil es nicht ein in Wirklichkeit Seiendes, sondern eine bloße Fähigkeit zu Wirklichem ist. Alles das Genannte ist auch im entsprechenden Sinn unvergänglich.

Zweitens nennt Aristoteles etwas *ἀγένητον*, was zwar erzeugt werden kann, aber noch nicht wirklich erzeugt worden ist. Ein Pferd, das erst in Zukunft erzeugt werden wird, ist in diesem Sinn ein *ἀγένητον*. Natürlich entspricht diesem Begriff auch ein Begriff des nicht Korrumpierten, das aber nach den Sprachgebrauch nicht *ἄφθαρτον* genannt wird.

Drittens nennt Aristoteles *ἀγένητον* etwas, was schlechterdings keinen Anfang haben kann, weder indem es im engeren und eigentlichen Sinn erzeugt wird, noch ohne so erzeugt zu werden beginnt. Solches ist, was gar nicht sein kann, und was gar nicht nicht sein kann; also das schlechterdings Unmögliche und das schlechterdings Notwendige. Dieser Bedeutung des *ἀγένητον* steht wieder eine entsprechende des *ἄφθαρτον* zur Seite, und man erkennt leicht, daß jedes *ἀγένητον* im entsprechenden Sinne auch ein *ἄφθαρτον* zu nennen ist.

Aller dieser Bedeutungen von *ἀγένητον* und *ἄφθαρτον* hat Aristoteles im ersten Buch De Coelo Erwähnung getan, ja er hat dort auch noch darauf aufmerksam gemacht, daß man manchmal etwas als *ἀγένητον* oder *ἄφθαρτον* bezeichne, nicht weil es gar nicht entstehen oder vergehen oder auch ohne eigentliches Entstehen oder Vergehen beginnen oder aufhören kann, sondern weil es nur sehr schwer möglich ist, daß es zu einem solchen Entstehen oder Vergehen, Beginn oder Ende kommt.

Dennoch ist es leicht zu zeigen, daß er, wie gesagt, nicht alle Bedeutungen, die er gelegentlich mit *ἀγένητον* und *ἄφθαρτον* verbindet, hier erschöpft hat. Er unter-

[1] S. unten S. 72.

scheidet einmal ein doppeltes *πάσχειν*, von welchem nur das eine eine Art Zerstörung sei, das andere aber vielmehr eine Erhaltung und Vollendung, wie sie das bloße, von jedem Akt freie Vermögen bei dem Übergang zu wirklicher Betätigung erfährt.[1] So konnte er, was Zeller so gar nicht zu begreifen weiß,[2] den Verstand, der die intelligiblen Ideen aufnimmt, zugleich in dem einen Sinn als ein *ἀπαθὲς* bezeichnen und ihm in dem anderen Sinne ein *πάσχειν* zuschreiben, welches eben in jener Vollendung der bloßen Denkfähigkeit zum wirklich Denkenden besteht. In dem einen Fall des *πάσχειν* hat man es mit einem *γίγνεσθαι* zu tun, welches zugleich ein *φθείρεσθαι* des Entgegengesetzten ist, in dem andern Fall aber ist ein solches *φθείρεσθαι* in dem *γίγνεσθαι* nicht gegeben, und man hat es daher hier nicht mit einer Umwandlung (*μεταβολή*) zu tun.

Aber auch noch auf eine andere sehr merkwürdige und gerade auch für unsere Frage höchst bedeutungsvolle Besonderheit mancher Fälle des Entstehens ist aufmerksam zu machen. Oft spricht Aristoteles von der Umwandlung als etwas, was nicht allein zu einem individuellen, sondern spezifischen Unterschied führe, wie z. B. wenn etwas Kaltes warm wird, das vorher bestehende Kalte und das aus ihm entstehende Warme der Art nach verschieden sind. Dabei liegt die Fähigkeit zur Aufnahme der beiden spezifisch verschiedenen Formen dem Prozesse bleibend zugrunde. Allein es gibt auch Umwandlungen, bei welchen ein solcher spezifischer Wechsel nicht stattfindet, wie z. B. wenn ein einheitliches wirkliches Warmes in zwei zerteilt wird. Diese Hälften waren von der Teilung nach der ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles nur in Möglichkeit und sind erst durch die Teilung zu etwas wirklich Seiendem geworden, aber offenbar stimmen die zwei neuentstandenen warm Seienden mit dem einen, das vorher bestanden hatte, der Art nach überein. Und ähnliches zeigt sich auch beim substanziellen

[1] De Anim. II, 5. 417, b, 2.

[2] Vgl. Zeller a. a. O. S. 1043, 1; vgl. dazu meinen Offenen Brief an Zeller S. 84[5].

Werden; ist doch nicht bloß das eine Warme infolge der Zerteilung zu zwei Warmen, auch die vor der Zerteilung einheitliche Substanz ist zu zwei Substanzen geworden, und diese können recht wohl mit der vorher bestandenen einheitlichen Substanz spezifisch gleich sein, während sie natürlich mit ihr so wenig als eine von ihnen mit der anderen identisch sein können. Nach Aristoteles finden sich solche Fälle auch auf dem Gebiete der Organismen, wo eine Pflanze manchmal in zwei Pflanzen der gleichen Spezies und ein Tier in zwei Tiere der gleichen Spezies zerlegt wird. Auch wenn umgekehrt eine Mehrheit von spezifisch Gleichen einmal durch Verbindung des einen mit dem anderen zu einem einheitlichen wirklichen Seienden derselben Spezies erwächst, liegt uns ein solches Beispiel von Umwandlung ohne Veränderung der Art vor. Immerhin mögen diese Fälle der Erzeugung denen, die Aristoteles De Coelo als Fälle eines Entstehens im engeren Sinn aufführt, zugesellt werden.

Viel bedeutungsvoller ist darum eine Besonderheit, welche uns im Falle der Entstehung des Menschen vorliegt, und zwar gleichviel, ob wir uns dieselbe so denken, wie sie nach uns, oder nach Zeller und anderen Aristoteles gelehrt hat. Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt der Zellerschen Auffassung. Nach ihr hätte jener Teil des Menschen, der seine noetische Seele ausmacht, von Ewigkeit als rein immaterielles Wesen präexistiert und wäre damals ein wirkliches Ding für sich gewesen. Dann wäre dieses ein Teil des Menschen, näher gesagt der menschlichen Seele, welche die substanzielle Form des Menschen ist, geworden. Der Mensch aber ist nach Aristoteles ein wirkliches Ding, und kein Teil eines wirklichen Dinges kann nach Aristoteles' wiederholter ausdrücklicher Erklärung, solange er dieses ist, selbst ein wirkliches Ding sein.[1] Und so müßte denn nach Zellers Auffassung der Nus, so bald er zur noetischen Seele des Menschen wurde, als ein Ding in Wirklichkeit zu bestehen aufgehört haben. Er wäre in gewissem Sinne vergangen im

[1] Phys. VII, 5. 250, a, 24; Met. *Z*, 13. 1039, a, 3.

Entstehen des Menschen, in den die rein geistige Wirklichkeit des Nus als ein *σπέρμα* einging.[1] Diesem Vergehen stände dann ein Neuentstehen von ähnlicher Eigentümlichkeit im Augenblicke des Todes des Menschen gegenüber. Die noetische Seele des Menschen besteht ja nach dessen Tode als rein geistiges Wesen fort, sie fängt dann an neu ein wirkliches Ding für sich zu sein und wird, da es, wie auch Zeller anerkennt, niemals zu einer Wiedergeburt kommen wird,[2] als solches in alle Ewigkeit bestehen. In diesem Stücke bin ich mit Zeller einig, während, weil nach meiner Auffassung der Nus nicht präexistiert hat, jenes Vergehen einer rein geistigen Substanz im Augenblicke, wo sie zu einem bloßen Teil des Menschen wird, nach mir entfällt. Was aber sollen wir von jenem Entstehen und eventuell von diesem Vergehen eines bis dahin wirklichen rein geistigen Dinges beim Tode und bei der Erzeugung des Menschen sagen? Ist in Rücksicht darauf der geistige Nus des Menschen als ein *γενητόν*, und wäre er, im Falle seines Vorbestandes, als ein *φθαρτὸν* in jenem engeren und eigentlichen Sinne, den das erste Buch De Coelo unterschieden hat, zu bezeichnen? — Nach den klaren Worten des Aristoteles ist dies nicht der Fall. Geradezu wird der Nus von ihm ein *ἄφθαρτον* genannt, und ich bin mit Zeller einverstanden, wenn er meint, daß daraus hervorgehe, daß der Nus im entsprechenden Sinn auch als ein *ἀγένητον* hätte bezeichnet werden können. Ein *γίγνεσθαι* wie *φθείρεσθαι* in jenem engeren, eigentlichen Sinn kommt etwas Immateriellem

[1] Man beachte wohl, daß zwischen „Wirklichkeit" und „in Wirklichkeit Seiendem" zu unterscheiden ist. Der Nus, während er Teil des Menschen ist, gehört zur Form des Menschen, und sowohl die ganze Form, als auch insbesondere ihr immaterieller noetischer Teil wird von Aristoteles Wirklichkeit genannt. Aber als ein in Wirklichkeit Seiendes kann weder die ganze Form noch dieser immaterielle Teil der Form betrachtet werden, sondern nur der Mensch, welcher das einheitliche wirkliche Ding ist, zu dem sie als Teile gehören. Auch daß der Nus während seiner Verbindung mit dem Leibe *οὐσία* genannt wird, widerspricht dem nicht, denn außer der in Wirklichkeit seienden Substanz wird auch die substanzielle Wirklichkeit, ja auch die substanzielle Möglichkeit *οὐσία* genannt.

[2] De Gen. et Corr. II, 11. 338, b, 8.

unmöglich zu. Er erscheint also als etwas, was, wenn es auch einmal anfängt, ein Ding in Wirklichkeit zu sein, doch niemals durch ein Entstehen im engeren und eigentlichen Sinn zu einem Ding in Wirklichkeit werden kann. Er beginnt als wirkliches Ding zu bestehen, indem der Mensch seinem Leibe nach einer Korruption im gewöhnlichen Sinne unterliegt, und würde, wenn Zellers Auffassung die richtige wäre, auch einmal als wirkliches Ding zu bestehen aufgehört haben, indem er bei der Erzeugung des Menschen als einer der konstituierenden Teile seiner Seele verwendet worden wäre.

Doch müssen wir daraufhin nicht auch von dem Entstehen und Vergehen des Menschen selber sagen, daß es eine Eigentümlichkeit habe, die es dem, was Aristoteles gewöhnlich im eigentlichen Sinne ein Entstehen und Vergehen nennt, nicht schlechtweg unterordnen lasse? — Sicher spricht Aristoteles oft von einer Erzeugung des Menschen und kann darum auch nicht anders, als seinen Tod im entsprechenden Sinn als Korruption seiner Substanz betrachten. Aber aus dieser Korruption geht neben Körperlichem, was die Materie mit dem Menschen gemein hat, auch ein unkörperliches, wirkliches Ding hervor. Aus dem Menschen werden nach dem, was wir eben dargelegt, nur die Körper, die aus ihm entstehen, im eigentlichen Sinn erzeugt, und auch falls ein Nus präexistiert hätte und bei seiner Entstehung aufgehört hätte, das wirkliche Ding zu sein, das er vorher war, hätte dieses wirkliche Ding im Gegensatz zu allem Körperlichen, woraus der Mensch seinem Leibe nach erzeugt worden ist, in nichts an der Materie des entstehenden Menschen partizipiert. Es wäre darum nicht im gewöhnlichen Sinn korrumpiert, und der Mensch wäre darum auch nicht im eigentlichen Sinn aus ihm erzeugt worden. Danach erscheinen aber die Erzeugung und Korruption des Menschen, als Ganzes gefaßt, denn doch als etwas, was diesen Begriffen im gewöhnlichen Sinn nicht einfach und uneingeschränkt unterzuordnen ist. Und Aristoteles hätte, um genau und vollständig zu sein, den Fall des Entstehens und Vergehens des Menschen als etwas eigentümlich Mittleres zwischen dem Entstehen und Vergehen im eigentlichen Sinn und jenem Anfangen und Auf-

hören, welches kein eigentliches Entstehen und Vergehen ist, gesondert aufzählen müssen.

Man erkennt leicht, welche Wichtigkeit die eben gegebene Darlegung der mannigfachen Bedeutung von Entstehen und Vergehen bei Aristoteles für die Frage, auf die es uns hier hauptsächlich ankommt, hat; zeigt es sich doch, daß vom Standpunkt Zellers selbst, sobald man nur die Lehre des Aristoteles, daß nie etwas, was Teil eines wirklichen Dinges ist, ein Ding in Wirklichkeit sein kann, nicht aus den Augen verliert, der Nus, auch wenn er von Ewigkeit präexistiert hätte, und obwohl er den Menschen in Ewigkeit überleben wird, in gewisser Weise nicht frei von Entstehen und Vergehen erscheinen würde. Solange er mit dem Menschen vereinigt ist, ist er nicht ein Ding in Wirklichkeit. Er wird zu einem Ding in Wirklichkeit im Augenblick des Todes des Menschen. Und wenn die Lehre von seiner Präexistenz wirklich aristotelisch wäre, so würde er im Augenblicke der vollendeten Erzeugung, wo aus ihm ein Teil der Natur des Menschen wird, aufgehört haben, ein Ding in Wirklichkeit zu sein. Von dem Nus vor seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur könnte darum auch gesagt werden, daß er zwar unentstanden sei aber doch vergehe. Und von dem Nus nach dem Tode muß man sagen, daß er entstanden sei aber nie vergehen werde, wobei das Entstehen sowohl als das Vergehen in jenem eigentümlich modifizierten Sinn zu nehmen ist, den ich, wie ich hoffe, jetzt genügend deutlich gemacht habe. Auch ist, wenn nach den Gesetzen der Weltordnung oder auch durch schlechthinige Unmöglichkeit eine Wiedergeburt ausgeschlossen ist, der beim Tode des Menschen entstandene reine Geist, obwohl entstanden, im entsprechenden Sinn unvergänglich zu nennen.

So erkennen wir denn schon jetzt, daß die Folgerungen, die Zeller aus gewissen Aussprüchen des Aristoteles, welche sagen, daß alles, was ein Entstehen auch ein Vergehen habe, und was nicht vergehen könne, auch nicht entstanden sein könne, für den Nus des Menschen gezogen hat, nicht die mindeste Gültigkeit haben, und daß er sich einer vollen Illusion hingegeben hat, wenn er meinte, durch Berufung auf diese Aus-

sprüche erweisen zu können, daß Aristoteles, weil sie den Nus unsterblich, unvergänglich und im Sinne von dem, was kein Ende hat, ewig nennen, ihn auch als anfangslos präexistierend gedacht haben müsse.

Doch es wird gut sein noch ein wenig mehr auf den Sinn und die Absicht der Stellen einzugehen, wo Aristoteles etwas darum, weil es kein Vergehen hat, auch das Entstandensein abspricht, um einerseits zu erklären, warum er dabei auf die Weise des Entstehens des Nus gar nicht reflektiert hat, und andererseits ganz allgemein zu bestimmen, in welchem Sinne jene Aussprüche des Aristoteles allein Gültigkeit haben sollen, und zu zeigen, wie die Gründe, die ihm dafür entscheidend sind, nur für die Fälle, die er wirklich im Auge hat, zutreffend erscheinen.

Die Frage, um die es sich bei den betreffenden Erörterungen handelt, ist die, ob die Welt einen zeitlichen Anfang genommen habe oder nicht. Anaxagoras und (wenigstens dem Wortlaute nach) auch Platon hatten das erstere gelehrt und ihr zugleich einen Fortbestand in alle Ewigkeit zugeschrieben. Dabei sollten aber die unmittelbaren Ursachen für die Weltbildung sämtlich von Ewigkeit bestanden haben, nämlich einerseits eine Materie, andererseits das göttliche, weltbildende Prinzip. Bei Platon war in diesem Anfang der Welt ein doppeltes Anfangen ohne Aufhören beschlossen, einmal ein Anfangen von einzelnen Dingen, die, ohne je zerstört zu werden, fortbestehen, dann das Anfangen eines geordneten Verlaufes von Ereignissen, welche sich als eine Kette von Entstehen und Vergehen aneinanderschließen. Aristoteles bekämpft diese Lehre, die er im ganzen und in jedem ihrer beiden Teile für falsch hält. Er macht zunächst geltend, daß man sich bei seinen Annahmen an das zu halten habe, was man in der Erfahrung immer oder doch in den meisten Fällen gegeben findet. Die Erfahrung aber zeige durchwegs bei solchem, was wir anfangen sehen, daß es auch ein Ende hat. Dies ist das erste der Argumente, das er im ersten Buch De Coelo geltend macht. Er verbirgt sich offenbar nicht, daß dasselbe nur Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit gebe. Mit Recht mochte

es ihm aber bereits als ein verdienter Vorwurf erscheinen, bei seinen Vermutungen dem Unwahrscheinlicheren vor dem Wahrscheinlicheren den Vorzug gegeben zu haben. Dann erst geht er weiter und sucht die gänzliche Unzulässigkeit der Lehre darzutun. Und bei seinem Argument ist ihm im letzten Grunde eine Überzeugung maßgebend, zu der er sich auch sonst häufig bekennt und die ihm mit Leibnitz gemein ist. Er verlangt überall eine ratio sufficiens,[1] und diese würde für die Welt, sowohl hinsichtlich jener Dinge, die, als sie ihren Anfang nahmen, verursacht worden sein sollen, um für alle Zeit fortzubestehen, als auch hinsichtlich der Kette der Umwandlungen, die damals ihren Anfang genommen haben soll, ohne je zu endigen, gänzlich vermißt werden. Wäre eine ratio sufficiens damals für den Anfang gegeben gewesen, so hätte sie ebenso auch vorher schon bestanden, und eben darum hätte sie sich auch nicht jetzt erst als wirksam erweisen können. Denn was hätte der betreffende Zeitpunkt vor unendlich vielen anderen, die in der Vergangenheit unterschieden werden könnten, voraus? Die behauptete Endlosigkeit des Werkes erweist das wirkende Prinzip hinsichtlich der Dauer als von unbeschränkter Kraft. Und somit ist denn eine einseitige zeitliche Beschränkung ihrer Betätigung zur Hervorbringung des Werkes ganz unmotiviert. Nähme man an, die Materie oder wenigstens jener Teil von ihr, welcher dem späteren, geordneten Wechsel einer endlosen Reihe von Ereignissen unterliegt, habe bis dahin anfangslos ein ungeordnetes Schwanken gezeigt, und es sei so doch ein gewisser Wechsel von Dispositionen dagewesen, der den einen Zeitpunkt mehr als den anderen als den zum Anfang der geordneten Entwicklung geeigneten erscheinen lassen könnte, so würde dies vielleicht bei einer endlichen Zeit, aber doch gewiß nicht bei einer anfangslos unendlichen die Auszeichnung eines einzigen Augenblicks vor allen übrigen zur Folge gehabt haben. So ist es denn, so gewiß es ist, daß es nur in dem Sinn Kontingentes gibt, als etwas zu einer Zeit sein kann, zu einer anderen Zeit aber

[1] Vgl. De Coel. I, 12. 283, a, 11.

nicht sein kann,[1] nicht aber in dem Sinn, daß etwas für ein und dieselbe Zeit und für die vollkommen gleichen Bedingungen sowohl sein als nicht sein kann, schlechterdings unstatthaft, sei es gewisse einzelnen Dinge, die dann für alle Ewigkeit bestehen sollen, sei es eine geordnete Kette von Ereignissen, die in alle Ewigkeit verlaufen soll, aus einer von Ewigkeit gegebenen Materie unter dem Einfluß des göttlichen, weltbildenden Prinzipes einen Anfang nehmen zu lassen.

Zu diesem Argument, welches streng erweisen will und eine gewisse größere Allgemeinheit[2] hat, indem es sich auf das logische Gesetz der ratio sufficiens stützt, kommt dann auch noch ein Argument aus physischen Bedingungen.[3] Alles, was zur Welt gehört, auch die inkorruptiblen Substanzen, soll nach Platon eine Materie haben, die eine Bedingung seiner Erzeugung wird. Nun ist aber die Materie, weil sie der Privation ebenso wie der Form fähig ist, etwas, was sich als die Möglichkeit der Korruption des aus ihr Bestehenden, wie als die Möglichkeit der Generation von noch nicht Bestehendem darstellt. Also ist es unmöglich, daß ein und dasselbe sich als aus ihr generabel und doch als nicht korruptibel erweist, und daß etwas aus einer Materie Entstandenes wahrhaft inkorruptibel ist. Nur ein solches soll aber nach einer engeren Bedeutung, welche Aristoteles z. B. in Met. *N*, 2. dem Worte gibt, ein *ἀίδιον* genannt werden. Selbst wenn es ins endlose bestünde, würde es in dem erhabenen Sinne, der dort dem Namen gegeben wird, ihn nicht wahrhaft verdienen.

Blicken wir auf das Ganze dieser Betrachtungen, so erkennen wir leicht, daß auch das weitgreifendste der Argumente für die Behauptung der Präexistenz des Nus keinen Anhalt zu geben geeignet ist. Wenn der Mensch bei seinem Entstehen nicht bloß dem Leibe sondern auch der Seele nach als etwas erscheint, wovon kein Teil vorher als ein wirkliches Ding bestanden hatte, so verstößt das in nichts gegen den

[1] De Coel. I, 12. Vgl. auch Eth. Nik. X, 4. 1175, a, 1, wo aufs unzweideutigste ein ausnahmsloser Determinismus gelehrt wird.

[2] *καθόλου* De Coel. I, 12. 283, b, 18.

[3] Vgl. De Coel. I, 12. 283, b, 17 *φυσικῶς σκοποῦσιν.*

Satz der ratio sufficiens. Das, was hier im eigentlichen Sinn entsteht, ist der ganze wirkliche Mensch. Und er entsteht, sobald die sämtlichen sein Entstehen bedingenden Ursachen vorhanden sind. Und ebensowenig wie hier, findet er sich dann verletzt, wenn nach der Korruption des Menschen dem Leibe nach der Nus für sich allein ein Ding in Wirklichkeit wird, um dann in alle Ewigkeit als solches fortzubestehen, und da er keine Materie hat, auch den Namen eines ἀίδιον in jenem Sinne, den Met. *N*, 2. mit dem Worte verbindet, zu verdienen. Ein γενητὸν im eigentlichen Sinne, sei es dies dem Ganzen oder einem Teile nach, ist immer in demselben Maße auch ein φθαρτόν, und ein einzelnes Ding, das durch eine solche γένεσις entstanden ist, wird ausnahmslos, wie es einen Anfang hatte, auch ein Ende haben. Beides trifft beim einzelnen Menschen, keines von beiden aber bei dem Nus des einzelnen Menschen zu. Vor dem Entstehen des Menschen bestand er gar nicht, nach seinem Entstehen besteht er zunächst nicht als ein Ding in Wirklichkeit, sondern nur als Teil der Wirklichkeit eines Dinges in Wirklichkeit. Und da nur solches, was ein Ding in Wirklichkeit ist, ein Entstehen im eigentlichen Sinne haben konnte, so ist er damals im eigentlichen Sinne nicht entstanden. Aber auch beim Tode des Menschen, wo er zu einem Dinge in Wirklichkeit wird, ist dieses Werden nicht ein Entstehen im eigentlichen Sinne; denn er wird aus dem Menschen, indem dieser seinem Leibe, nicht aber seinem Geiste nach korrumpiert. Und so kann es ihm denn auch in Rücksicht auf die Unmöglichkeit einer Wiedergeburt zukommen, daß er, obwohl er angefangen hat, ein Ding in Wirklichkeit zu sein, nie als ein Ding in Wirklichkeit zu bestehen aufhören wird.

Vielleicht ist es nicht unnütz noch auf andere Fälle aufmerksam zu machen, in welchen seine Lehre von der Korrespondenz von Entstehen und Vergehen, Anfang und Ende Aristoteles nicht hindern würde, das eine in einem gewissen Sinn anzuerkennen und das andere zu leugnen. Ich habe schon gesagt und werde später eingehender darauf zurückkommen, daß er trotz einem in einzelnen Stellen entgegenstehenden

Scheine an einen Anfang des Menschengeschlechts geglaubt hat, während er ein Ende desselben in Abrede stellt. Wenn er aber auch das erstere nicht getan hätte, so hätte er doch sicher nicht leugnen können, daß die Nachkommenschaft keines Menschen anfangslos bestanden hat und doch eine endlos bestehen kann; denn daß auch endlos bestehende Reihen von Nachkommen eines Menschen nicht fehlen, wenn anders das Menschengeschlecht überhaupt endlos fortbesteht, liegt auf der Hand.

Vielleicht meint einer, dieses Beispiel verschlage nichts, denn, wenn man auch von der Nachkommenschaft eines Menschen zugeben müsse, daß sie vor ihm nicht bestanden habe, so bilde sie doch, wenn das Menschengeschlecht ohne Anfang war, nur einen Teil einer Kette von Generationen, die als Ganzes ins Unendliche in die Vergangenheit zurückreiche. Und dies ist richtig. Allein weit entfernt, daß dieser Einwand mein Beispiel widerlegte, macht er es für unseren Zweck erst recht instruktiv. Denn auch das Entstehen, welches dem Nus zukommt, hängt nach Aristoteles mit einer anfangslosen Kette von früherem Entstehen zusammen. Der Nus beginnt als Ding in Wirklichkeit, indem er als Überrest des Menschen bei seiner Korruption dem Leibe nach zurückbleibt. Zum Entstehen des Menschen gehörten aber als Vorbedingung eine anfangslose Reihe von Erzeugungen, sei es früherer Menschen, sei es anderer körperlicher Substanzen; denn auch der Schlamm, aus welchem ein Urvater unter dem belebenden Einfluß der Sonne hervorgegangen ist, war nicht von Ewigkeit. Daß der Mensch außer erzeugten Wesen auch ein ewiges zur Mitursache hat, ändert nichts Wesentliches; ja nach Aristoteles gilt dasselbe für alle Organismen, nicht bloß insofern manche eine teilweise geistige Seele haben, sondern auch nach ihren korruptiblen Teilen, insofern auch der Einfluß der Gestirne bei ihrem Entstehen beteiligt ist.

Und so hoffe ich denn nunmehr deutlich genug gezeigt zu haben, nicht allein, daß Aristoteles dem Nus, der nach dem Tode fortbesteht, tatsächlich ein Entstehen als Ding in Wirklichkeit in diesem Augenblick zugeschrieben hat, während er ihn in alle Ewigkeit nicht vergehen läßt und für etwas Immaterielles und in dem Sinne, in welchem

der Ausdruck für alles Immaterielle gilt, als ein *ἄϋδιον* bezeichnet, sondern auch, daß er, indem er so lehrt, keineswegs in Widerspruch mit jenen Grundsätzen tritt, welche ihn von einer Verknüpfung von Anfang und Ende, Erzeugung und Vergehen, Generabilität und Korruptibilität sprechen lassen.

Auch Zeller hätte zu diesem Ergebnisse gelangen müssen, wenn er, statt bloß Stelle auf Stelle zu häufen, worin von einem *ἀγένητον* und *ἄφθαρτον* gesprochen wird, in die Analyse jeder einzelnen eingegangen wäre und insbesondere untersucht hätte, in welcher der vielerlei Bedeutungen dieser Worte sie jeweilig gebraucht werden. Es erscheint dies aber als ein um so befremdlicherer Mangel, als Aristoteles selbst die Notwendigkeit, auf die Mannigfaltigkeit der Bedeutung zu achten, ausdrücklich hervorgehoben hat (De Coelo I, 11.).

Ich will es übrigens nicht unterlassen, hier auch noch auf etwas Seltsames aufmerksam zu machen, was Zeller bei seiner Darstellung der Lehre vom *νοῦς ποιητικὸς* begegnet. Dieser soll nach Zellers Auffassung ewig denktätig gewesen sein bis zum Augenblick, wo er Teil einer menschlichen Seele wird, wo er dann zunächst ganz ohne Denken ist. Später erst soll er durch Abstraktion vom Sinnlichen zu neuem Denken gelangen, während auch dann von seinem früheren Denken nichts in unserer Erinnerung auflebt. Hier hätten wir für das von Ewigkeit bestehende Denken nicht bloß sichtlich einen Fall von Ende, dem kein Anfang entspricht, sondern einen solchen Fall von Vergehen ohne vorgängiges Entstehen, wie er nach Aristoteles in Wahrheit ganz unmöglich ist. Denn der *νοῦς ποιητικός*, der, rein aktuell und rein aktiv, unfähig sein soll, irgend einen Einfluß zu erfahren, erfährt selbstverständlich auch keinen, der ihn aus einem denkenden zu einem nichtdenkenden macht, und erscheint darum hier ohne jede ratio sufficiens plötzlich eines Denkens beraubt, das er anfangslos betätigt hatte.[1]

[1] Wenn die Stellen, wo Aristoteles sagt, daß, was kein Vergehen auch kein Entstehen habe, nach dem, was ich eben auseinandergesetzt, nicht mehr als ein indirekter Beleg für die Präexistenz des Nus gehalten werden können, so auch nicht diejenigen, wo Aristoteles sagt, daß aus nichts nichts werde. Dieser Satz erscheint weder dann verletzt, wenn

II.

1. Wenn es aber Zeller weder gelungen ist, die Stellen, die er schon früher als direkte Belege für eine Lehre von der Präexistenz der Seele bei Aristoteles geltend gemacht hatte, als solche aufrecht zu erhalten, noch auch sie durch andere, die er als augenscheinliche indirekte Belege betrachtet, zu ersetzen, war er vielleicht imstande, die Stelle, die wir als klare direkte Leugnung der Präexistenz geltend machten, als unkräftig zu erweisen? — Er hat auch dies versucht. Sehen wir darum jetzt, wie wir unsere zweite These:

„Aristoteles leugnet ausdrücklich die Präexistenz des Nus", gegen ihn zu verteidigen vermögen.

In der Tat ist die Abwehr in diesem Fall so leicht, als der Angriff schwierig ist, und die Weise, wie Zeller sich dazu anschickt, zeigt genugsam, wie sehr er sich bewußt ist, daß ihm aller Schein entgegensteht. Er bereitet seinen Angriff in der Art vor, daß er an die, wie er glaubt, in so vielen Stellen aufs bestimmteste ausgesprochene, durch mannigfache Argumente erhärtete und zur Entscheidung der wichtigsten Fragen herangezogene allgemeine Überzeugung des Aristoteles erinnert, wonach, was niemals endigen wird, auch nie angefangen hat und was entstehen kann, auch vergänglich ist, welches letztere doch Aristoteles vom Nus leugnet. So soll denn dem Leser der sensus obvius, ja, man darf sagen, der ganz unzweideutige, klare Sinn der Stelle von vornherein als unmöglich ausgeschlossen erscheinen, da er sicher sonst keine Neigung haben könnte, auf eine gesuchte, ja wie wir

---

der Nus als noetische Seele dem Menschen gegeben wird (denn in diesem Augenblick ist es nicht der Nus, der entsteht, sondern der Mensch; dieser aber entsteht offenbar nicht aus nichts), noch auch dann, wenn beim Tode des Menschen der Nus in der Tat als ein Ding in Wirklichkeit zu bestehen beginnt, denn es ist klar, daß er dann aus dem Menschen entsteht, indem er nach dessen Korruption dem Leibe nach als inkorruptibler Überrest, als ein Ding für sich, allein zurückbleibt.

Diese Bemerkung, sowie auch die ganze vorstehende Erörterung über Entstehen und Vergehen möge dem, was ich in der Beilage zu meiner „Psychologie des Aristoteles" S. 249 f. zur Lösung gewisser Einwände sage, zur Vervollständigung dienen.

alsbald erkennen werden, trotz aller Künstelei geradezu unmögliche Deutung einzugehen.

Doch die ganze von Zeller hier aufgewandte Mühe, die dazu führen könnte, den Leser nicht vorurteilslos an die Untersuchung des Textes herantreten zu lassen, erscheint eitel im Rückblick auf die eben gewonnenen Ergebnisse. Haben wir doch gesehen, wie der Fall der Entstehung des Nus von jenen Aussprüchen des Aristoteles, welche Anfang und Ende miteinander in Verbindung bringen, nicht berührt wird. Ja, es zeigte sich, daß nach Zellers Auffassung nicht minder als nach der unsrigen von dem Nus gesagt werden muß, daß er erst im Augenblicke des Todes des Menschen zu einem Dinge in Wirklichkeit werde und also in gewisser Weise entstehe, um dann nie einem entsprechenden Vergehen zu unterliegen. Es ist dies der Augenblick, von dem Aristoteles im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele sagt: „Nachdem der Nus aber getrennt worden, ist er nur das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig." (*χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ', ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*).

Dennoch finde ich mich, ich bekenne es, hier in einiger Verlegenheit. Ich habe nämlich die Unmöglichkeit der Deutung, die Zeller der Stelle Met. *Λ*, 3. 1070, a, 21 gibt, in meinem „Offenen Brief an Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes" 1883 eingehend dargetan, und Zeller selbst gibt nicht undeutlich dafür Zeugnis, daß ich damals die von mir bekämpfte Ansicht wirklich widerlegt habe, wenn er in der Deutschen Literaturzeitung vom 17. Februar 1883 (Nr. 7) sagt, daß die hier von mir bestrittene Erklärung „widersinnig" sei. Er fügt aber noch hinzu, daß sie ihm selbst „fremd" sei. Und so hätte ich denn nach ihm, was er sagt, in mißverstehender Weise wiedergegeben. Ich habe nun daraufhin nochmals und in öfterer Wiederholung seine Darlegung verglichen und muß bekennen, daß ich außerstande bin, irgend eine Untreue in meiner Wiedergabe, die in den wesentlichsten Punkten geradezu eine wörtliche ist, zu entdecken. Was also bliebe mir hier noch zu tun, als, indem ich einerseits die betreffende

Stelle meines Offenen Briefes wiederhole, andererseits in einer Anmerkung die Erklärung Zellers ihrem Wortlaute nach vorlege, den Leser selbst zu dem Versuche aufzufordern, ob er etwa mit einer feineren Unterscheidungsgabe, als sie mir zu Gebote steht, eine Änderung des Sinnes zu entdecken vermöge. Die Stelle meines Briefes lautet also:

„Im 3. Kapitel des XII. Buches der Metaphysik bespricht „Aristoteles die Frage, ob die Form vor dem von ihr Ver„ursachten existiere oder nicht, und entscheidet sie negativ, „indem er den Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen „formalem und wirkendem Prinzip besteht, hervorhebt: *τὰ „μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς „ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίειά „ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ „σφαῖρα.* (Met. *Λ*, 3. 1070, a, 21.)

„Da diese Worte allgemein sprechen, so könnte einer, wie „ich in meinem Creat. d. Arist. S. 108 bemerke, sich für be„rechtigt halten, schon aus ihnen ohne weiteres den Schluß zu „ziehen, daß nach Aristoteles auch die Seele, und somit der „Nus, der ja ein Teil von ihr ist, nicht präexistiert habe; denn „die Seele werde von ihm unter die Formen gerechnet. Doch „würde, füge ich bei, ein solcher Schluß nicht die volle Sicher„heit gewähren. Man könnte mit einiger Wahrscheinlichkeit „sagen, daß Aristoteles bezüglich der menschlichen Seele und „ihres Nus wohl eine Ausnahme gemacht haben möge, die er „nur hier zu erwähnen versäume. Denn in der Tat hat nach „ihm die menschliche Seele etwas Eigentümliches, was sie von „den Formen anderer lebendiger Körper sehr wesentlich unter„scheidet. Ihre höheren Tätigkeiten sind keine organischen „Funktionen, und auch sie selbst ist darum in ihrer Existenz „nicht gänzlich an den Leib gebunden, sondern ihrem höchsten „Teile nach unsterblich. So ist offenbar auch gegen ihre teil„weise Präexistenz vieles von dem nicht geltend zu machen, „was die Präexistenz anderer, ganz in die Materie versenkter „Formen unmöglich erscheinen läßt.

„Allein das unmittelbar Folgende,' sage ich weiter a. a. O., „macht eine solche Ausflucht unmöglich, indem Aristoteles

„ausdrücklich auf die menschliche Seele und ihren unsterb-
„lichen Teil zu sprechen kommt. Er fährt nämlich fort:
„Ob aber nach dem Untergange eines Dinges seine Form
„erhalten bleibe, muß untersucht werden; denn bei einigen
„steht dem nichts im Wege, wie wenn die Seele ein
„solches ist, nicht die ganze, aber der Nus, denn für die
„ganze ist es vielleicht nicht möglich. (*εἰ δὲ καὶ ὕστερόν*
„τι ὑπομένει, σκεπτέον · ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ
„ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον
„ἴσως). Das sind Worte, die jeden vernünftigen Widerspruch
„verstummen machen. Aristoteles scheidet ganz deutlich die
„Fragen nach der Präexistenz und Postexistenz der Form; ihre
„Präexistenz wird ganz allgemein verworfen, in bezug auf die
„Postexistenz dagegen ein Ausnahmefall statuiert, indem auf
„die Unsterblichkeit des Nus hingewiesen wird. Also subsu-
„miert Aristoteles aufs unzweideutigste auch den Nus dem all-
„gemeinen Satze, wonach keine Form vor dem von ihr Ver-
„ursachten Bestand hat, mit andern Worten, er leugnet, daß
„der Nus präexistiert habe . . .'

„Sehen wir zunächst, worin wir einig sind. Sie erkennen
„mit mir an, daß Aristoteles hier von den individuellen Formen
„spreche,[1] und daß er zu diesen auch die Seelen, und ins-

[1] „a. a. O. S. 1048. Nur beiläufig bemerke ich, um nicht den Schein einer weitergehenden und auch auf Irrtümer bezüglichen Übereinstimmung zu erwecken, daß, wenn Sie hier in der Begründung sagen: ‚die individuelle Form bezeichnet nur die Art der Zusammensetzung und Bewegung des Stoffes, aus dem dieses Ding besteht; sie entsteht dadurch, daß sich das immaterielle *εἶδος*, das Wesen einer bestimmten Gattung mit einem gegebenen Stoff verbindet', diese Äußerung in beiden Teilen falsch ist. Was den letzten Punkt betrifft, so hat 1. die individuelle Form nach Aristoteles gar kein solches Entstehen (vgl. Met. *Λ*, 3. 1069, b, 35) und 2. kann etwas Allgemeines nach ihm nie Element und Ursache von etwas Individuellem sein (vgl. Met. *Λ*, 1. 1069, a, 23; 4. 1070, b, 4 und 5, 1071, a, 20)."

Auf diese Anmerkung meines Offenen Briefes erwidert Zeller in seinem Artikel in der Literaturzeitung: „[ich bemerke], daß Met. XII, 3. Anf. nicht den ‚individuellen Formen' (die ja nach 1070, a, 4 gerade entstehen), sondern vielmehr der Form und Materie als solcher (den ‚*ἔσχατα*') das Entstehen schlechtweg (nicht ‚ein solches Entstehen') abgesprochen wird". Man sieht, daß diese Worte die von

„besondere jede Menschenseele rechne, von welcher der Nus „des Menschen einen Bestandteil bildet.

„Trotzdem, meinen Sie, habe Aristoteles, indem er die „Präexistenz der individuellen Formen vor den Dingen, deren „Formen sie sind, allgemein in Abrede stellte, die Präexistenz „des Nus nicht geleugnet. Denn erstens sei der Nus nach dem „eben Gesagten nicht die Form, sondern nur ein Bestandteil der „Form; und zweitens sei er auch dies erst seit seiner Vereinigung „mit den übrigen Teilen der Form in dem entwickelten Fötus; „vorher habe er zwar als Nus, nicht aber als Form oder Teil „der Form des Menschen bestanden. Er sei also zwar gewesen, „aber er sei noch nicht Form oder Teil der Form des Menschen „gewesen, und dies letztere sei das einzige, was die Worte des „Aristoteles ausschlössen. Die κινοῦντα, sage Aristoteles, seien „Ursache als vorher vorhandene Dinge, die Formen seien es „als zugleich bestehende. Daß sie oder Teile von ihnen viel- „leicht vorher bestanden haben, bleibe davon unberührt, denn „sie hatten dann eben noch nicht als formale Ursachen be- „standen. In bezug auf Präexistenz und Postexistenz sei darum „auch gar kein Unterschied zu machen. Denn so wenig man „wegen der Präexistenz des Nus sagen könnte, die Form des „Menschen habe früher existiert, ebensowenig könnte man wegen „der Unsterblichkeit des Nus behaupten, sie habe seinen Unter- „gang überlebt'. So sage denn auch Aristoteles ganz vorsichtig „nicht, daß die Form, sondern etwas (von der Form des Menschen) „übrig bleibe, wie er denn ebenso hätte sagen können, nicht

---

mir geübte Kritik in keiner Weise widerlegen. Zeller hat nicht einmal verstanden, daß sich die Bemerkung „die individuelle Form hat nach Aristoteles gar kein solches Entstehen" auf die Mehrdeutigkeit des Terminus, von welcher De Coelo I, 11. handelt, bezieht. Die individuelle Form hat nach Aristoteles einen Anfang aber kein Erzeugtwerden, denn sie ist nicht das Ding in Wirklichkeit, das erzeugt wird, sondern nur die Wirklichkeit, zu der dasselbe, indem es erzeugt wird, gelangt. Würde auch sie erzeugt werden, so müßte sie aus zwei Teilen bestehen, einem materiellen und formalen, und wenn auch dessen formaler Teil erzeugt würde, so müßte auch er wieder einen materiellen und formalen Teil unterscheiden lassen und so fort ins unendliche, was, sagt Aristoteles, unmöglich ist.

„zwar, daß die Form, wohl aber, daß etwas von der Form vor „der Entstehung des Menschen existiert habe.[1]

[1] Der Wortlaut bei Zeller a. a. O. S. 1048, 1049 ist folgender: „Aber stehen dieser Annahme nicht andere Erklärungen im Wege? Met. XII, 3. sagt Aristoteles: ‚die bewegenden Ursachen gehen in ihrem Dasein dem Verursachten voran, die formalen seien den Dingen gleichzeitig; ob aber etwas von ihnen die letzteren überdaure, sei zu untersuchen; denn bei einigen stehe dem nichts im Wege, wie denn vielleicht die Seele dieser Art sei, nicht die ganze, aber der Nus.'"

(Hiezu unten die Note: „[1] 1070, a, 21. *τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα* (die *κινοῦντα* sind Ursache als vorher vorhandene Dinge), *τὰ δ'ὡς ὁ λόγος* (sc. *αἴτια*) *ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγιεινά ἐστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα . εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον · ἐπ ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς · πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.*"

„Hier, glaubt nun Brentano (S. 108), werde die Präexistenz der Form ganz allgemein verworfen, die Postexistenz des Nus zugegeben. Dies wäre nun freilich neben der bestimmten und wiederholten Erklärung (s. o. S. 1044 f.), daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende habe, und kein gewordenes ewig dauern könne, um so auffallender, da dieser Grundsatz bei dem Philosophen einerseits durch die eingehendste und vielseitigste Beweisführung sichergestellt wird, andererseits durch die auf ihn gestützte Lehre von der Ewigkeit der Welt tief in sein ganzes System eingreift und sich so in jeder Beziehung als die Sache einer wohl erwogenen wissenschaftlichen Überzeugung darstellt. Indessen liegt die Sache, so siegesgewiß auch der Ton meines Gegners bei dieser Gelegenheit sich ausnimmt, in Wirklichkeit doch keineswegs so, daß durch Met. XII, 3. in Beziehung auf den Nus eine Ausnahme von jenem Grundsatz statuiert würde. Es handelt sich nämlich bei den Formen, deren Präexistenz Aristoteles leugnet, nicht um dasjenige *εἶδος*, welches den Gattungsbegriffen entsprechend das gemeinsame Wesen einer Reihe von Einzeldingen bildet; — dieses ist unentstanden und unvergänglich, wie dies Aristoteles, in Übereinstimmung mit anderen eingehenderen Auseinandersetzungen, auch am Anfang unseres Kapitels bemerkt hat. Die Form, welche mit dem Ding entsteht, ist vielmehr nur die Form dieses Einzeldinges als solchen, das *εἶδος ἐν ἄλλῳ* (Met. VII, 8. 1033, a, 34), der *λόγος ἔνυλος* (De Anim. I, 1. 403, a, 25) der *λόγος ἐν τῇ ὕλῃ* (Part. Anim. I, 3. 643, a, 24), die *οὐσία ἐν ὕλῃ* (De Coel. I, 9. 278, a, 19). Diese kann nicht früher sein als das Ding, dem sie inwohnt, denn sie bezeichnet nur die Art der Zusammensetzung und Bewegung des Stoffes, aus dem dieses Ding besteht; sie entsteht dadurch, daß sich das immaterielle *εἶδος*, das Wesen einer bestimmten Gattung, mit einem gegebenen Stoff verbindet (Met. VII, 8. 1033, b, 5 f., 10 f.). Die Form eines lebenden Wesens ist nun seine Seele (De Anim. II, 4. 415, b, 7 ff.), die des Menschen eine vernünftige Seele, d. h. eine solche, von welcher

„Das also ist die scharfsinnige Weise, in welcher Sie sich „einem, wie es mir schien, erdrückenden Argumente gegenüber „zu verteidigen suchen.

„Doch wenn es überhaupt Fälle gibt, wo alles Aufgebot „des Scharfsinns nichts mehr fruchtet, so dürfte dieser dazu zu „rechnen sein. Es ist kein Wunder, wenn von allen früheren „Interpreten, so viele ich ihrer zur Hand genommen habe, kein

---

der Nus einen Bestandteil bildet. Aber diese Seele entsteht nach Aristoteles als die Form dieses Menschen, die Entelechie dieses organischen Leibes, erst durch die Zeugung; und daran wird auch dann, wenn man annimmt, der Nus sei vorher schon vorhanden gewesen, nichts geändert, denn so lange er nicht mit der vegetativen und animalischen Seele dieses Leibes und durch sie mit ihm selbst vereinigt war, war er nicht bloß nicht die Form dieses Menschen (was er für sich allein überhaupt nicht ist), sondern auch kein Bestandteil dieser Form. Die Präexistenz des Nus verträgt sich daher vollkommen mit dem Satz, daß die (individuelle) Form eines Dinges nicht vor ihm selbst existiere, denn nicht der Nus, sondern die Seele, in deren Keim er nach Aristoteles noch vor dem Zeugungsakt eintritt, ist die Form des menschlichen Individuums. Der Nus ist nur einer von den Bestandteilen dieser Form, und er ist dies erst seit der Erzeugung dieses bestimmten Menschen. Und so wenig man wegen der Präexistenz des Nus sagen könnte, die Form dieses Menschen habe früher existiert, ebensowenig könnte man wegen der Unsterblichkeit des Nus behaupten, sie habe seinen Untergang überlebt. Aristoteles sagt dies aber auch nicht, sondern er bemerkt nur, indem er sich sehr vorsichtig ausdrückt: ‚ob aber später (beim Untergang eines Dinges) etwas (von seiner Form) übrig bleibt, ist zu untersuchen'; und wenn er nun beifügt, bei der ganzen Seele sei dies nicht möglich, sondern nur beim Nus, so erkennt er eben damit an, daß die Form eines Dinges so wenig nach dem Untergang, als vor der Entstehung desselben für sich existieren könne, denn nur die ganze Seele ist die Form eines bestimmten Menschen. Daß sich aber der Philosoph a. a. O. hierüber nicht eingehender erklärt hat, kann nicht auffallen; denn teils hatte er hier überhaupt nicht die Aufgabe, seine Ansicht über den Nus, der nur als Beispiel für das Verhältnis der Form zu ihrem Träger berührt wird, näher zu entwickeln, teils ist das zwölfte Buch der Metaphysik, wie bekannt, in seiner ersten Hälfte ein so knapper und skizzenhafter Entwurf, daß die Vermutung vieles für sich hat, es sei nur eine zum eignen Gebrauch ihres Verfassers niedergeschriebene Aufzeichnung, deren Inhalt zu weiterer Ausführung und Erläuterung in seinen Vorträgen bestimmt war (Phil. d. Gr. II, b, 82)."

„einziger auf Ihre Auslegung verfallen ist;[1] denn sie ist „schlechterdings unzulässig, und zwar aus einem dreifachen „Grunde.

„Erstens kann τὰ μὲν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα „ὄντα nicht heißen: ‚die κινοῦντα sind Ursache als vorher „vorhandene Dinge.' Denn dies ist nach aristotelischer Lehre „geradezu falsch. Die wirkende Ursache kann nach ihr wohl „vorher sein, aber, wenn anders es sich um unmittelbare Ver„ursachung handelt, nicht vorher Ursache sein, ehe die Wirkung „eintritt. Somit kann dies auch von Aristoteles hier nicht aus„gesprochen werden.[2] Er kann vielmehr nur sagen wollen, daß „die wirkende Ursache, ehe sie Ursache werde, oft — denn „nicht immer und notwendig ist es der Fall[3] — schon zum „Seienden gehört habe, während dies bei der Form nie vor„komme. Aristoteles leugnet also nicht bloß, daß eine Form „schon vorher als (formale) Ursache sei (denn damit wäre noch „kein Unterschied gegenüber den wirkenden Ursachen gesetzt), „sondern daß sie überhaupt als das, was sie selbst ist, vorher „existiere.

---

[1] „Vgl. z. B. das Scholion (des Pseudo-Alexander) bei Brandis in der Bekkerschen Ausg. IV, 800, b, 30—45; die alte lateinische Übersetzung des W. v. Mörbeka; den Kommentar des Thomas Aqu. in libr. Metaph. XII lect. 3 (in der Parmaner Ausgabe von 1860 tom. XX, 626, b); die lateinische Übersetzung von Bessarion in der Bekkerschen Ausg. III, 524, b, 22; den Comment. Analyt. in libr. de Anim. von Julius Pacius III, 6. § 5 (vgl. m. Creat. d. Arist. S. 18, 4); die Übersetzung von Schwegler; den Kommentar zur Metaphysik von Bonitz II, 478 usw." (Anmerk. meines Offenen Briefes.)

[2] „Auch grammatisch scheint Ihre Übersetzung unzulässig: αἴτια muß zum Subjekt, und zwar des Vorder- wie Nachsatzes, gehören, um in diesem die Worte τὰ δ' ὡς ὁ λόγος (αἴτια) zu ergänzen." (Anm. meines Offenen Briefes.)

[3] „Die Mondfinsternis z. B., welche durch die Dazwischenkunft der Erde bewirkt wird (vgl. Anal. post. II, 12. 95, a, 14) tritt nach Aristoteles, der die zeitliche Fortpflanzung des Lichts nicht kennt, gleichzeitig damit ein. Daher ja auch die Möglichkeit einer Bewegung und Schöpfung von Ewigkeit. Vgl. m. Creat. d. Arist. S. 121. Psychol. des Arist. S. 234 ff." (Anm. meines Offenen Briefes.)

„Zweitens. Dies bestätigen auch die erläuternden Beispiele. „Aristoteles sagt nicht: ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε ἡ „ὑγίεια αἴτιόν ἐστιν, sondern: τότε καὶ ἡ ὑγιειά ἐστιν und fährt „fort, indem er das zweite Beispiel beifügt: καὶ τὸ σχῆμα τῆς „χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα. Entschieden wäre „darum auch das schon gegen den Sinn des hier ausgespro- „chenen allgemeinen Prinzips, wenn die ὑγίεια oder das σχῆμα „τῆς σφαίρας vor dem ὑγιὴς und vor der σφαῖρα, nur für sich „und nicht als αἴτιον des ὑγιὴς oder der σφαῖρα, bestanden „hätte. Dasselbe wird dann aber von jeder andern Form, also „auch von der Seele gelten müssen. Also nicht bloß die Leug- „nung der Präexistenz der Seele als Seele (als Form des Leben- „digen), sondern auch der Präexistenz der Seele als dessen, „was sie an sich ist, erscheint in dem Satze involviert. Und „dies findet

„drittens nun auch noch in dem unmittelbar Folgenden „seine Bestätigung und Bekräftigung, indem hier zugleich er- „sichtlich wird, daß Aristoteles keinerlei Ausnahme von seinem „Gesetze gemacht, daß er weder ganz noch teilweise irgend „eine Form als Seiendes dem Geformten präexistierend gedacht „hat. Denn wäre Ihre Auffassung richtig, und hätte Aristo- „teles sagen wollen, die wirkende Ursache verursache als vorher „bestehend, die Form aber nur als zugleich bestehend, ohne „damit ausschließen zu wollen, daß sie oder etwas von ihr „als solches schon vorher bestanden habe, so hätte er „naturgemäß so fortfahren müssen: ‚Ob aber dessenungeachtet „sie oder etwas von ihr schon vorher bestanden habe, das „muß untersucht werden, wie denn vielleicht die Seele ein „solches ist, nicht die ganze, aber der Nus usw.‘[1] Das „tut er aber nicht. Nicht von der Präexistenz des Nus an „sich spricht er und legt dagegen Verwahrung ein, daß mit „der Präexistenz des Nus als Form oder Bestandteil der Form „auch jene geleugnet werde, sondern seine Verwahrung richtet „sich einzig und allein gegen diejenigen, welche etwa mit der

[1] „Statt εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει müßte es heißen: εἰ δὲ καὶ πρότερόν τι ἦν, oder vielmehr εἰ δ’ὅμως ἤδη πρότερόν τι ἦν, um jene scharfe Unterscheidung auszudrücken.“ (Anm. meines Offenen Briefes.)

„Präexistenz auch die Postexistenz der Seele geleugnet glaubten, „während er den Nus für unsterblich hält. Dies deutet doch „wohl klar genug auf einen Unterschied zwischen dem Früher „und Später. Völlig unerklärlich bliebe es ja nach Ihrer Auf- „fassung, wie Aristoteles, im Gegensatz zu dem, was er bezüg- „lich der Vergangenheit gesagt, nun plötzlich von der Zukunft, „mit der das ganze Kapitel sonst nichts zu tun hat, sprechen „konnte, da, wie Sie selbst ganz richtig hervorheben, zwischen „dem präexistierenden und postexistierenden Nus hinsichtlich „seiner Zugehörigkeit zur Form gar kein Unterschied bestehen „würde (a. a. O. 1049).

„Dies gilt im besonderen, wenn, wie Sie lehren, der aristo- „telische Nus nicht bloß schon im Samen des Vaters, sondern „von Ewigkeit präexistiert hatte, wie er auf der anderen Seite „in alle Ewigkeit fortbestehen wird. Denn hätte er ... nach „Aristoteles nicht zwar, wie bei den Scholastikern, erst am Ab- „schlusse der fötalen Entwicklung, aber doch nur um weniges „früher im Samen des Vaters seinen Anfang genommen; wäre er „in diesem zum Zwecke der Bildung eines neuen Menschen vom „Schöpfer hervorgebracht worden: dann allerdings begriffe es sich „vielleicht, warum Aristoteles hier dieses Minimum von Präexi- „stenz neben seiner ewigen und ungleich bedeutungsvolleren Post- „existenz vernachlässigen konnte. Nun aber haben Sie sich durch „Ihre Leugnung der Schöpfung überhaupt und durch Ihre Be- „hauptung der Ewigkeit des Nus auch diese letzte Ausflucht „abgeschnitten.

„Es ist also, denke ich, ein in jeder Beziehung wohlbe- „gründetes Urteil, wenn ich, im Einklange mit allen mir be- „kannten früheren Erklärungen, die von Ihnen versuchte Aus- „legung, mit aller Anerkennung für die dabei bekundete feine „Unterscheidungsgabe, als völlig unstatthaft zurückweise."

Das also ist meine schon im Jahre 1883 veröffentlichte Widerlegung einer Deutung von Met. *Λ*, 3. 1070, a, 21, welche die Stelle aufhören lassen würde, als ein klares und unwidersprechliches Zeugnis gegen die dem Aristoteles zugeschriebene Präexistenzlehre erscheinen zu lassen. Ich erzählte bereits, daß Zeller selbst später diese Erklärung des aristo-

telischen Textes als widersinnig bezeichnet hat. Begreiflicherweise möchte er daraufhin sie nicht mehr als die seinige betrachtet wissen. Ob er sie aber nicht doch tatsächlich gegeben, darüber sich eine Meinung zu bilden, habe ich im vorstehenden den Leser instand gesetzt. Auch hat Zeller, indem er diese Erklärung als eine ihm fremde bezeichnete, nicht mit einem Worte angedeutet, welche andere Erklärung er nunmehr für die richtige halte. Und so erwächst mir denn hier keine neue Aufgabe.

2. Dagegen scheint mir etwas anderes hier zweckdienlich. Wir haben gesehen, wie Zeller in seiner Schrift „Über die Ewigkeit des Geistes" zu den vermeintlich früher erbrachten direkten Belegstellen eine große Zahl von indirekten hinzufügen wollte, die wegen der Einfachheit und Klarheit der Folgerung, die als bloße Subsumption des Falles unter ein feststehendes Prinzip erschien, den direkten in ihrer Beweiskraft nicht nachstehen sollten. Auch hier befand er sich in einer Illusion, vor der ihn eine gewissenhafte Berücksichtigung der Vieldeutigkeit gewisser Ausdrücke bewahrt haben würde. Allein was er nicht vermocht hat, das können wir mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Einfachheit im entgegengesetzten Sinne leisten. Keine Vieldeutigkeit von Terminis ist in den betreffenden Stellen vorhanden, welche, wenn sie nicht sorgfältig beachtet wird, einen falschen Schein zu erzeugen droht. Der Schluß besteht aber auch hier in der Subsumption unter ein allgemeines Prinzip, das Aristoteles wieder und wieder als a priori einleuchtend geltend gemacht und durch die ausgeführtesten Argumente gegen jeden Zweifel zu sichern Sorge getragen hat.

Dieses Prinzip ist der Satz von der Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Vielheit, für welche namentlich die Erörterungen in den Büchern der Physik zu vergleichen sind. Es ist offenbar, daß diesem Prinzip, wie die Annahme jeder anderen aktuell unendlichen Vielheit, auch die einer aktuell unendlichen Vielheit von präexistierenden Geistern, die dann in den sukzessiven Erzeugungen, einer nach dem anderen, mit

einem menschlichen Leibe verbunden werden, widerspricht. Und wer könnte sich verbergen, daß sie in der Lehre des Aristoteles, wie Zeller sie auffaßt, enthalten ist? Die Erzeugungen der Menschen gehen ins Unendliche, ohne daß je, wie auch Zeller es als unzweifelhaft betrachtet, ein Nus, der schon einmal die noetische Seele eines Menschen gebildet hat, zum zweiten Male inkarniert wird. So wird denn im Lauf der Zeiten jedwede endliche Zahl von Nus überschritten werden. Und wenn diese alle schon von Ewigkeit wirklich sind, so stellt sich in ihnen eine aktuell unendliche Vielheit wirklicher Dinge dar.

Man sieht also, daß in der Tat, wie nicht die Behauptung, wohl aber die Leugnung der Präexistenz des Nus wahrhaft durch einen direkten Ausspruch belegt werden kann, so auch vielmehr nur sie in jener indirekten Weise, der Zeller nicht ohne Grund eine hohe Bedeutung zuerkennt, durch reiche Belegstellen bestätigt wird; denn der Stellen, welche die Unmöglichkeit einer aktuellen unendlichen Vielheit aussprechen, sind nicht wenigere, als jener, welche von der gegenseitigen Forderung von Entstehen und Vergehen handeln.

Doch ich darf diese Bemerkung nicht schließen, ohne auf einen anderen sehr verbreiteten Irrtum aufmerksam gemacht zu haben, der, wenn er unberichtigt bliebe, diese ganze indirekte Beweisführung als unkräftig erscheinen lassen müßte. Man schreibt Aristoteles sehr allgemein die Lehre zu, daß, wie das Weltall und die Erde, auch, als einer ihrer vorzüglichsten Teile, das Menschengeschlecht nicht bloß alle Zeit bestehen werde, sondern auch von Ewigkeit bestanden habe. Wäre dies wirklich seine Meinung gewesen, so wäre er, auch wenn er nicht an die ewige Präexistenz jedes einzelnen menschlichen Nus glaubte, dennoch, und in einer fast ebenso auffälligen Weise, mit seinem Prinzip der Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Vielheit in Widerspruch geraten, wenn anders jeder Nus unsterblich fortbesteht. Denn auch, die Menge der schon gewesenen Erzeugungen würde bereits jede Zahl übersteigen.

Doch wenn es schon von vornherein nicht wohl angeht, auch nur in diesem Stücke Aristoteles ein so gröbliches Verkennen der nächstliegenden Konsequenz zuzuschreiben, so noch weniger,

wenn wir sehen, wie er sich im dritten Buch De Gen. An. Kap. 11 zu denjenigen stellt, welche ein ursprüngliches spontanes Entstehen der Menschen gelehrt haben. Er ist so weit davon entfernt, diesen Gedanken zu verwerfen, daß er vielmehr aufs angelegentlichste zu untersuchen beginnt, in welcher Weise doch wohl dieser Vorgang stattgehabt haben möge. Und die große Sorgfalt, die er dabei aufwendet, bezeugt genugsam, wie ernst er die Frage nimmt. Die spontane Entwicklung, meint er, müsse wohl, wie auch jene früheren Forscher annahmen, aus dem Schlamm stattgefunden haben; doch bei einem so vollkommenen Organismus wie dem menschlichen erscheine ein unmittelbarer Übergang zu diesem undenkbar, vielmehr müsse die Bildung unvollkommenerer Formen hier vorausgegangen sein. Da erscheinen ihm denn aber nur zwei Hypothesen zulässig. Nach der einen hätte sich zunächst ein Ei, nach der anderen ein niederes, wurmartiges Lebewesen gebildet, welches sich zum Menschen ähnlich etwa wie die Raupe zu dem aus ihr sich entwickelnden Schmetterling verhielt. Darauf hebt er die Gründe hervor, welche gegen die erste Hypothese sprechen, und schließt dann, wie jemand, der bereits überzeugt ist, daß eine von beiden Hypothesen als wahr betrachtet werden müsse, mit dem Ausspruch, daß es also das Vernünftige sei, sich an die andere zu halten.

Wenn man dies liest, so möchte man sich wundern, wie einer daraufhin noch zweifeln könne, daß Aristoteles die von der Konsequenz seiner Lehre verlangte Überzeugung auch wirklich gehabt habe. Doch diejenigen, welche sie bei ihm in Abrede stellen, berufen sich auf einige Stellen, die, wenn man sie isoliert betrachtet, allerdings in entgegengesetztem Sinn sich deuten lassen. So z. B. auf De Gen. An. II, 1. 731, b, 35, wo gesagt wird, das Menschengeschlecht sei immer. Allein schon früher habe ich bemerkt, daß wir, ähnlich wie für den Ausdruck *ἀίδιος*, auch für das *ἀεὶ* recht wohl auch einmal eine einseitige Berücksichtigung der Zukunft annehmen können. Wenn man aber außerdem sich auch noch auf gewisse Stellen beruft, wo Aristoteles von der Entdeckung von Wahrheiten und der Erfindung notwendiger und nützlicher Einrichtungen

spricht, die in der Vergangenheit wieder und wieder, ja geradezu unzählige Male (*ἀπειράκις*) gemacht oder unzählige Male von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden seien, so erweisen sie sich, näher besehen, selbst wenn man an jenem flagranten Widerspruch, den ich Aristoteles zuzutrauen Bedenken trage, sich nicht stoßen wollte, keineswegs von der Art, daß sie imstande wären, gegen die Stelle De Gen. An. III, 11. 762, b, 28 ein genügendes Gegengewicht zu bilden. Vier Stellen sind es, die in Betracht kommen. Von ihnen aber zeigen sich zwei darum als undienlich, weil Aristoteles in ihnen nicht sagt, daß die betreffenden Erkenntnisse unendlich oft gewonnen worden seien, sondern nur, daß sie unendlich oft gewonnen werden. So heißt es in Meteor. I, 3. 339, b, 27: „wir werden ja doch nicht sagen, daß die Menschen einmal oder zweimal oder wenige Male, vielmehr daß sie unendlich oft neu auf dieselben Ansichten zurückkommen" (*οὐ γὰρ δὴ φήσομεν ἅπαξ οὐδὲ δὶς οὐδ' ὀλιγάκις τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γινομένας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀπειράκις*). Und ähnlich sagt Aristoteles De Coel. I, 3. 270, b, 19: „Denn es ist anzunehmen, daß nicht bloß einmal, noch auch zweimal, sondern unendlich oft dieselben Meinungen zu uns gelangen" (*οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς*). Es ist klar, daß, was hier gelehrt wird, sich ebenso mit der Annahme eines Anfangs des Menschengeschlechts, wie mit der Leugnung, daß es angefangen habe, verträgt und nur einen Fortbestand desselben ins Unendliche verlangt.

Noch ersichtlicher ist es bei einer dritten Stelle, welche wir Met. *Λ*, 8. 1074, b, 10 finden, daß sie gar nichts für die Anfangslosigkeit des Menschengeschlechts bedeutet. Hier wird nämlich zwar nicht im tempus präsens, sondern im tempus praeteritum gesprochen, aber es wird auch nicht gesagt, daß die schon früher gemachten Entdeckungen schon unendlich oft (*ἀπειράκις*), sondern nur, daß sie schon oft (*πολλάκις*) gemacht worden seien. Und so bleibt denn als einzige Stelle, auf die hin man sich etwa versucht fühlen könnte, Aristoteles einen so starken Abfall von der Konsequenz seiner Prinzipien zuzuschreiben, nur eine übrig, die wir im siebenten Buche der

Politik Kap. 10 finden. Hier lesen wir nämlich wirklich: „So muß man denn auch von fast allem anderen annehmen, daß es in der vielen Zeit vielmals oder, besser gesagt, unzählige Male gefunden worden sei; ist es doch natürlich, daß das Bedürfnis selbst lehrt, was notwendig ist und daß, wenn dies gegeben ist, auch das, was die schöne Ausgestaltung und Bereicherung des Lebens anlangt, mehr und mehr wächst. Und so muß man denn glauben, daß es mit dem, was die Staaten anlangt, sich auch nicht anders verhalte." (*σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις· τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρείαν διδάσκειν εἰκὸς αὐτήν, τὰ δ' εἰς εὐσχημοσύνην καὶ περιουσίαν ὑπαρχόντων ἤδη τούτων εὔλογον λαμβάνειν τὴν αὔξησιν.* 1329, b, 25).

Es ist klar, daß auch dieser Anhalt sofort gänzlich schwinden würde, wenn man durch Emendation statt „*εὑρῆσθαι*", „*εὑρίσκεσθαι*" lesen und so durch Einführung des tempus praesens diese Stelle mit den beiden anderen, wo nicht bloß von einem *πολλάκις*, sondern von einem *ἀπειράκις* gesprochen wird, in Übereinstimmung setzen würde. Und je genauer wir die Worte ins Auge fassen, um so mehr scheinen sie eine solche Emendation nahe zu legen. Bringt dieselbe doch nicht nur diese Stelle mit den beiden anderen, wo nicht bloß von einem *πολλάκις*, sondern *ἀπειράκις* gesprochen wird, in Übereinstimmung, sondern in ihr selbst finden wir Aristoteles sofort durchwegs des modus praesens sich bedienen. Sagt er doch nicht, das Bedürfnis selbst habe über das, was notwendig ist, belehrt, sondern belehre darüber (*διδάσκειν*, nicht *δεδιδαχέναι*). Und ebenso nicht, das, was zur schönen Ausgestaltung und Bereicherung des Lebens dient, sei mehr und mehr gewachsen, sondern wachse mehr und mehr (*λαμβάνειν τὴν αὔξησιν*, nicht *εἰληφέναι τὴν αὔξησιν*). Ja, noch mehr. Wir finden im unmittelbar Folgenden Worte, die geradezu auf einen Anfang hinzudeuten scheinen. Wird doch von den Ägyptern gesagt, daß sie das älteste Kulturvolk seien. Das älteste sagt ja so viel wie das erste. Und das stimmt aufs beste zu dem, was wir in der aus Met. *Λ*, 8. 1074, b, 14 angezogenen Stelle

finden, wo nicht etwa bloß von früheren, sondern von ersten Denkern (*τῶν πρώτων*) gesprochen wird. Was aber die politischen Einrichtungen anlangt, von welchen die zu emendierende Stelle im besonderen handelt, so ist dafür auch eine Stelle im ersten Buch der Politik bedeutsam, wo Aristoteles geradezu von demjenigen spricht, welcher zum erstenmal den Gedanken eines Staates gefaßt habe, und ihn wegen des großen Verdienstes, welches er sich dadurch um die Menschheit erworben, preist. Wie sollten wir nach alledem noch das mindeste Bedenken tragen, durch unsere Konjektur alles, was, unter sich im Einklang, nur mit dieser Stelle im Widerstreit erscheint, mit ihr, ja auch sie mit sich selbst in volle Harmonie zu bringen?[1] So entfällt denn auch dieser Einwand voll-

[1] Eine andere Weise, dem auf diese Stelle sich gründenden Einwand zu begegnen, wäre die, daß man sagte, das *ἀπειράκις* in der Stelle des siebenten Buches der Politik sei nicht im strengen Sinn zu nehmen und bedeute hier nicht eine schlechthin unendliche, sondern nur eine für uns unermeßliche, unzählig große Menge. In der Tat scheinen einige Übersetzungen aus der Zeit der Humanisten auf eine solche Auslegung hinzudeuten. So lesen wir in der von Dionysius Lambinus, welche die Beckersche Ausgabe aufgenommen hat: „oportet igitur etiam alia fere existimare saepenumero atque adeo infinitis vicibus longo temporis intervallo esse inventa.“ Wenn *ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ*, durch „in einem langen Zeitintervall“ wiedergegeben wird, so ist es klar, daß von einer unendlichmaligen Wiederholung im strengen Sinn des Wortes so wenig die Rede sein kann, als von einer anfangslosen Zeit die Rede wäre. In der Parmaner Ausgabe des Thomas von Aquin findet sich in dem Kommentar, den dieser Scholastiker zur Politik geschrieben, der „versio antiqua“, in welcher die aristotelische Schrift dem Kommentator selbst vorgelegen, als „versio recens“ die Übersetzung eines anderen Humanisten beigefügt, in welcher es noch sichtlicher ist, daß er das *ἀπειράκις* in einem solchen minder strengen Sinn gedeutet hat. Es heißt nämlich: „ut igitur cetera fere longo tempore saepius ac potius saepissime inventa fuisse existimare convenit“. Doch mir scheint diese Auffassung sowohl an und für sich nicht wahrscheinlich, als auch insbesondere durch die Worte *ἢ μᾶλλον* erschwert, welche, wenn das *ἀπειράκις* sich zu dem *πολλάκις* nur wie ein saepissime zu einem saepe verhalten sollte, denn doch wohl kaum gebraucht worden wären. Wollte einer aber gegen meine Korrektur geltend machen, daß das *εὑρῆσθαι*, das wir lesen, sich durch die Übereinstimmung mit dem *εὑρημένης* in der Metaphysik *Λ*, 8. 1074, b, 10 bestätigt finde, so wäre dies gewiß nicht zu billigen, da ja

ständig. Und alles, was Zeller von jenen angeblichen indirekten Belegstellen, von welchen er meinte, daß sie für die Lehre von der Präexistenz des Nus Zeugnis geben, behauptet hat, tritt bei diesen, in Wahrheit gegen dieselbe zeugenden, in volle Kraft. Es kann nicht geleugnet werden, daß sie der direkten Belegstelle aus Met. *Λ*, 3., wie klar auch diese in sich selbst erscheinen muß, zu einer sehr willkommenen Bestätigung gereichen.

Es sei auch nicht verschwiegen, daß die indirekten Belegstellen, auf die ich mich bezog, keineswegs die einzigen sind, die sich hier nutzbar erweisen können. Würde ich mich nicht scheuen, die Untersuchung bei diesem Punkte allzu lange aufzuhalten, so wäre es mir nicht schwer, ihnen eine Mannigfaltigkeit von anderen zu gesellen, ja zu zeigen, daß die Behauptung der ewigen Präexistenz des Nus so wenig in den Zusammenhang der ganzen aristotelischen Lehre paßt, daß dieselbe dadurch zu einem Knäuel von Widersprüchen verwandelt wird.

Auf einen von ihnen wird uns im folgenden Theophrast aufmerksam machen. Aber dieser ist wahrlich nicht der einzige, noch auch der auffälligste. Man braucht z. B. nur zu fragen, wie die Inkarnation des Nus mit der teleologischen Ordnung des Weltalls, welche nach Aristoteles vollkommen tadellos sein soll, in Einklang zu bringen sei, um sie mit einem entschiedenen „in keiner Weise" beantworten zu müssen. Nach Platons Phädrus wurde die Seele infolge von begangenen Fehlern dem Körper verbunden. Nach Aristoteles wäre aber, nach der Meinung Zellers nicht bloß, sondern auch nach der Aussage des Theophrast, die Verbindung mit dem

dort nicht wie in der Stelle der Meteorologie, der Stelle De Coelo und der in der Politik von einem *ἀπειράκις*, sondern von jenem *πολλάκις* gesprochen wird, welches in der Stelle der Politik, nachdem es auch hier zunächst ausgesprochen worden war, dann als unpassend verworfen wird. Denkbar wäre es aber allerdings, daß eine nicht genügend behutsame Berücksichtigung anderer Umstände, wodurch sich die Stelle der Politik von der der Metaphysik unterscheidet, beim Vergleich der einen mit der anderen dazu geführt habe, das ursprüngliche *εὑρίσκεσθαι*, welches mit dem *διδάσκειν* und *λαμβάνειν* im Einklang ist, in *εὑρῆσθαι* zu verschlimmbessern.

Leibe das, was die Verirrungen, denen er verfällt, allein erklärlich macht. Und wollte man, ähnlich wie der platonische Timäus, darauf verweisen, daß durch die Verbindung des Nus mit dem Leibe, die ihm selbst zum Nachteil gereicht, der Embryo seine Vollendung gewinne, so widerspräche dies allen teleologischen Grundsätzen des Aristoteles; denn nicht das Höhere ist nach diesem dem Niederen, sondern das Niedere dem Höheren unterzuordnen. Und so sagt er denn gerade auch in bezug auf den Nus, daß er und seine Tätigkeit mehr als alles andere in der niederen Welt als Zweck zu betrachten sei, und daß darum der Mensch, genauer gesagt aber der noetische Teil des Menschen, mit einem gewissen Recht als ein irdischer Gott bezeichnet werden könne. Welches nach Aristoteles die wahre teleologische Rechtfertigung der Verbindung des Nus mit einem Leibe sei, habe ich anderwärts, in meiner Schrift „Aristoteles und seine Weltanschauung", dargelegt; und wer diese vergleichen will, wird daraus ersehen, wie mit der Annahme der Präexistenz jede Möglichkeit dafür entfallen würde.

Daß, wenn Aristoteles die Eltern als diejenigen bezeichnet, welchen wir nicht etwa bloß die Verbindung unseres Geistes mit einem Leibe, sondern geradezu die Existenz zu danken haben, auch diese Äußerung unter Voraussetzung der Präexistenz des Nus nicht richtig wäre, wird aus den Erörterungen zur folgenden These erhellen.

III.

Wir wenden uns jetzt zu dem Angriff, den Zeller gegen die dritte These meiner Schrift über den Kreatianismus gerichtet hat. Dieselbe hatte gelautet: „Aristoteles lehrt, daß Gott den unsterblichen Teil der menschlichen Seele schöpferisch hervorbringe."

Ich habe schon bekannt, daß ich mich hier nicht ganz korrekt ausgedrückt habe. Da der unsterbliche Teil der menschlichen Seele, ja auch die ganze Seele des Menschen, Teil eines wirklichen Dinges ist, so ist er selbst kein wirk-

liches Ding;[1] nur von einem wirklichen Ding aber kann man, genau gesprochen, sagen, daß es hervorgebracht werde. Die These hätte also eigentlich lauten müssen:

„Aristoteles lehrt, daß der Mensch den unsterblichen Teil seiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes bei seiner Erzeugung empfange."

Es ist wahr, daß die Ungenauigkeit meiner Ausdrucksweise hier nicht größer war, als sie uns bei Aristoteles selbst oft begegnet, und das trägt die Schuld, daß ich keinen Anstoß daran nahm, wie denn auch Zeller sie mit keinem Worte rügt. Er hatte sie offenbar ebensowenig als damals ich selbst bemerkt. Aber bei der Untersuchung einer Frage, wo alles auf die höchste Genauigkeit ankommt, wäre sie, ich leugne es nicht, der Gegenstand eines gerechten Tadels. Nur indem ich diesen Fehler berichtigte, war ich auch imstande, in den vorstehenden Erörterungen die volle Unhaltbarkeit der Berufung Zellers auf seine angeblichen indirekten Belegstellen darzutun.

Dieses vorausgeschickt, wende ich mich jetzt zu den Ausstellungen, die Zeller seinerseits an meiner Begründung der These gemacht hat; leider in einer Weise, welche zu einer gerechten Würdigung wenig geeignet ist. So macht er den Angriff an erster Stelle (a. a. O. S. 1036), also ehe er noch des von mir zuvor geführten Beweises, daß der Nus nach Aristoteles nicht präexistiert habe, mit einem Worte Erwähnung getan hat. Ohne Rücksicht auf diesen entbehren aber von den drei Argumenten, welche ich für die These erbringe, zwei einer wesentlichen Voraussetzung. Denn selbst wenn aus De Gen. An. II, 3. hervorgehen sollte, daß Gott bei der Beseelung des Menschen mitbeteiligt war, so wäre doch unter Annahme der Präexistenz des Nus kein schöpferisches Mitwirken der göttlichen Kraft erwiesen. Es würde sich vielmehr um einen Vorgang handeln, wie Platon ihn annimmt, der eine präexistierende Seele von einer Gottheit dem Fötus einpflanzen läßt. Und

[1] Phys. VII, 5. 250, a, 24 und Met. *Z*, 13. 1039, a, 3.

wenn im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele das wirkliche Wissen, zu welchem der intellektive Teil der Seele gelangt, im letzten Grunde auf ein von Ewigkeit bestehendes Wissen der Gottheit, von welcher der Mensch die intellektive Seele empfangen hat, zurückgeführt wird, so erscheint damit nicht ausgeschlossen, daß nicht vielleicht die intellektive Seele von Ewigkeit von Gott verursacht sei, ähnlich wie dies von den Sphären und den sie bewegenden sekundären Göttern gilt. Wir hätten es also dann vielleicht nicht mit einem Anfang zu tun, den die Seele irgend einmal genommen haben müßte, also auch nicht mit einem schöpferischen Wirken im engeren Sinne. Nur mein zweites, auf eine Stelle der Ethik bezügliches Argument, aber auch dies, nicht bloß durch seine Vereinzelung geschwächt, sondern auch nur bei etwas abgeänderter Fassung, könnte etwa aufrecht erhalten werden.

1. Was mein erstes Argument aus De Gen. An. II, 3. anlangt, so war, da es wieder und wieder auf den vorausgegangenen Nachweis, daß der Nus nach Aristoteles nicht präexistiert habe, Rücksicht nimmt, Zeller gar nicht mehr imstande, es getreu wiederzugeben. Ich muß es also zunächst nach seinem wahren Sinne wiederholen, um dann zu zeigen, wie wenig mein Kritiker ihm anzuhaben vermag.

Wir erinnern uns der Fragen, die Aristoteles im Anfang des Kapitels in betreff der Beseelung des neu entstehenden menschlichen Organismus aufwirft. Die eine ging auf das Wann der vegetativen, sensitiven und intellektiven Beseelung, die andere auf das Wie der Aufnahme jeder dieser Seelen, die dritte auf das Woher derselben. Dabei war die erste Frage leicht verständlich. Die zweite muß man sich durch genaue Achtsamkeit auf die bei der Beantwortung gegebenen Bestimmungen erst zu voller Deutlichkeit bringen; und da zeigt sich denn, daß es sich bei ihr darum handelt, ob eine Seele für sich allein oder in einem Körper (es war hier insbesondere an den Samen des Vaters zu denken) in die Katamenien und in den Fötus eingehe. Das Woher wird, wenn eine Seele irgendwo anders präexistiert hat, die Angabe dieses

Orts verlangen; hat sie aber nicht präexistiert, fordert sie eine Entscheidung darüber, ob die Seele durch Evolution aus der Materie der Katamenien empfangen werde oder nicht; in welchem letzteren Falle sie aber offenbar nur sehr unvollständig beantwortet erscheint, wenn uns nicht auch über das wirkende Prinzip, von welchem der Fötus die Seele empfängt, eine Aufklärung zuteil wird. Nimmermehr würden wir ja auch heute von einem Philosophen, der nur leugnete, daß die Seele aus der Materie stamme, sagen, daß er uns angegeben habe, woher sie uns zuteil werde. Eine solche Unvollständigkeit würde auch darum noch besonders befremdlich erscheinen, weil die Frage nach dem Woher hinter den beiden anderen, die aufgeworfen sind, an Wichtigkeit gewiß nicht zurücksteht; und so hören wir denn auch Aristoteles gerade diese Frage dreimal wiederholen.

Die ganze Unwahrscheinlichkeit, welche dagegen spricht, daß Aristoteles die Frage nach der Herkunft der Seele ihrem geistigen Teile nach so wenig vollständig beantwortet habe, läßt sich nun aber zugunsten der Deutung, die ich, ähnlich wie Julius Pacius, Brandis und Trendelenburg, dem Worte *θεῖον* an der betreffenden Stelle gegeben, geltend machen. Aristoteles hatte von der vegetativen und sensitiven Seele festgestellt, daß sie durch rein vegetative Prozesse, durch Entwicklung aus den Katamenien unter Einwirkung des männlichen Samens, in dem Fötus ihren Anfang nehmen. Und nun fährt er fort: „es bleibt also nur übrig, daß der Nus allein von außen dazu hineinkommt und göttlich ist, denn an seiner Tätigkeit nimmt keine körperliche Tätigkeit teil.“ (*λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.*) Durch das *θύραθεν* wird eine erste Bestimmung über die Herkunft des *νοῦς* gegeben, aber eben nur jene negative, unvollständige, von der wir sprachen, denn es ist damit gesagt, daß die noetische Seele nicht aus der Materie stammt, und ihre Mitteilung nicht der vegetativen Kraft des Mannes, die doch sonst als *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* gilt, zuzuschreiben ist. Sie findet aber, wenn auch in kürzestem Wort, in dem unmittelbar dar-

auf folgenden die entsprechende Ergänzung, sobald wir das *θεῖον* nach einem sehr gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch als Ausdruck für eine kausale Beziehung zur Gottheit fassen. Der Nus, sagt dann Aristoteles, kommt allein von außen und ist unter den Seelen allein als unmittelbar von einem Gott empfangen zu betrachten. Dabei mochte der Umstand, daß, wie es dem Leserkreis bekannt war, auch Platon die Seele von einer Gottheit dem Fötus einpflanzen ließ, ihn einerseits dazu führen, hier nicht länger zu verweilen, andererseits aber doch einen besonderen Akzent auf das *μόνον* zu legen, weil ihn dies von Platon, genauer gesagt, von dessen im Phädrus ausgesprochener Lehre, nach welcher das Ganze der Seele von außen kommen würde, unterscheidet. Wir haben schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Kapitel De Gen. An. II, 3. die Präexistenz des Nus zwar nicht behauptet, aber doch auch nicht ausdrücklich geleugnet und widerlegt wird. Wäre dies letztere geschehen, dann läge der Gedanke an ein Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes beim Empfang der noetischen Seele so nahe, daß Aristoteles die Beteiligung der Gottheit als Ursache allerdings vielleicht ausdrücklich zu erwähnen für überflüssig hätte halten können. Nun aber kann man zwar nicht verkennen, daß ein wirkendes Prinzip, das den Nus hinzubringt, erforderlich ist, aber daß dies ein göttliches sein müsse, ist doch nicht ähnlich selbstverständlich. Das ausdrückliche Hervorheben der Immaterialität und Geistigkeit des Nus, als ob schon alles, was Aristoteles über das Woher sagen wollte, in dem *θύραθεν ἐπεισιέναι* erschöpft wäre, erschiene aber hier ganz müßig. Und dies um so mehr, als bei dem Leser die Bekanntschaft mit den Büchern von der Seele, worin diese Geistigkeit aufs nachdrücklichste behauptet und eingehend begründet worden war, ausdrücklich vorausgesetzt wird. Wenn nun von den beiden sprachlich möglichen Deutungen an unserer Stelle die eine einem fühlbaren Bedürfnis[1] Befriedigung gibt, die andere zu

[1] Für dieses zeugt auch Met. *Λ*, 10. 1075, b, 34. wo man sieht, daß die Frage nach dem Woher im Sinne der Frage nach dem wirkenden Prinzip für die Vereinigung von Seele und Leib Aristoteles vor allem wichtig ist.

einer ganz überflüssigen Bemerkung führt, so kann man doch wohl kaum zweifeln, welcher von beiden hier der Vorzug zu geben sei.

Das also war der Sinn des ersten Argumentes, womit ich zu zeigen suchte, daß mit einer weitaus überwiegenden Wahrscheinlichkeit das *θεῖον* hier im Sinne von „gottempfangen" gedeutet werden müsse, wo es dann (immer die schon von uns erwiesene Leugnung der Präexistenz vorausgesetzt) als Zeugnis für das schöpferische Eingreifen der Gottheit erscheint.

Blickt man nun vergleichend auf die Weise, wie Zeller darüber berichtet, so erkennt man, daß er, der sich durch meine Widerlegung der Präexistenz des Nus nicht hatte belehren lassen, sich auch ganz unfähig zeigt, auch nur für einen Augenblick sich auf den Standpunkt des Gegners zu versetzen. Weil nach ihm selbst der Nus nicht bloß präexistiert, sondern insbesondere auch in dem Samen des Vaters präexistiert hätte und mit diesem vom Vater her in die Katamenien eingegangen wäre, so erscheint ihm die Frage nach dem Woher der noetischen Seele so vollkommen beantwortet, als man nur wünschen kann;[1] und warum soll darum Aristoteles es sich nicht erlauben, schließlich auch noch ein Wort anzuhängen, das, wenn auch diese Frage zunächst nicht aufgeworfen war, die Geistigkeit des Nus im Gegensatz zur vollen Versenkung der vegetativen und sensitiven Seele in die Materie, hervorhebt? Was er also in dieser Beziehung gegen mich bemerkt, erscheint gänzlich nichtig.

Ungleich bedeutungsvoller aber würde es sein, wenn, wie Zeller zu behaupten wagt, der Ausdruck *θεῖον* sich bei Aristoteles sonst nirgends als Bezeichnung einer kausalen Beziehung zur Gottheit gebraucht fände. Er stützt sich dabei teils auf den Bonitzschen Index aristotelicus, wo keine entsprechende

[1] Daß dies freilich selbst auf seinem Standpunkt nicht eigentlich der Fall wäre, erkennt man, wenn man darauf achtet, daß für den Fall, daß die Seelen schon im Samen des Vaters gewesen und von diesem aus in die Katamenien gelangt wären, noch weiter gefragt wird, woher sie in diesen gekommen seien. Dieser Fall läge nach Zeller für den Nus vor, aber eine für ihn genügende Antwort wäre nirgends gegeben.

Stelle verzeichnet sei, teils darauf, daß auch ich keine nachzuweisen vermocht habe. Hienach möchte man meinen, daß ich auf die Suche nach solchen Stellen eigens ausgegangen sei. Das war aber gar nicht der Fall, und hätte ich danach gesucht, so würde derselbe Index aristotelicus, den Zeller dagegen geltend macht, sie mich leicht haben finden lassen. Hier werden nämlich aus der Eudemischen Ethik die Worte *θεία εὐτυχία* angeführt, und da unter der *εὐτυχία* nach Rhet. I, 5. 1361, b, 39 gewisse Güter (*ἀγαθά*), die uns zuteil werden, nicht aber die Kraft der Gottheit selbst, welche die Glücksgüter verleiht, zu verstehen ist, so kann *θεῖος* nichts anderes als „von Gott empfangen" bedeuten. Und wenn an einer anderen Stelle[1] Aristoteles von einer *θεία μοῖρα* spricht, so erscheint der Ausdruck *μοῖρα* als analog mit jenem *εὐτυχία* der Eudemischen Ethik und darum auch das *θεία* an dem einen und anderen Orte in völlig gleicher Bedeutung, also im Sinne von „gottbestimmt" gebraucht. Ja auch noch bei einer dritten Stelle des Bonitzschen Index, nämlich Eth. Nik. X, 10. 1179, b, 22, wo gesagt wird, daß der Besitz von Vorzügen, die durch die Natur verliehen werden, nicht in unserer Macht stehe, sondern *διά τινας* (nach anderer, durch mehrere Codices vertretener Lesart *τινος*[2]) *θείας αἰτίας* den wahrhaft Beglückten innewohne, zeigt sich bei genauer Erwägung, daß das *θείας* nicht wohl anders als im Sinne von „gottgegeben" gedeutet werden kann. Zeller argumentiert zwar (a. a. O. S. 1037, Anm. 2), daß, weil *αἰτία* einen Ursachebegriff bezeichne, nicht auch *θεία* ursachlich gedeutet werden könne. Allein dies ist sichtlich falsch, da es ja Ursachen gibt, welche zwischen der Wirkung und einer früheren Ursache vermitteln. Nach der Lesart *διά τινος θείας αἰτίας* würde es sich gerade

[1] Vgl. Eth. Nik. I, 10. 1099, b, 10.

[2] Lasson hat dieser Lesart den Vorzug gegeben. Er übersetzt: „Was nun die Naturanlage anbetrifft, so ist es offenbar, daß sie nicht in unserer Macht liegt, sondern daß sie durch eine Art von göttlicher Gnade den in Wahrheit Gesegneten zuteil wird," und scheint ganz richtig unter göttlicher Gnade, eine durch Gottes Huld verliehene Eigenschaft zu verstehen, die uns zum Guten führt.

in unserer Stelle ausgesprochen um eine vermittelnde Ursache handeln. Es könnte als solche die φύσις gemeint sein, die dann als „gottgegeben" bezeichnet wäre. Zeller hält sich an die Lesart διά τινας θείας αἰτίας. Aber auch nach dieser begreife ich nicht recht, wie man daran vorbeikommen will, das θείας im Sinne von „gottgegeben" zu nehmen. Es wäre doch gar sonderbar, wenn die Gottheit selbst als „gewisse göttliche Ursachen" bezeichnet würde und unwahrscheinlich will es mir auch dünken, daß Aristoteles unter den gewissen göttlichen Ursachen Gestirne, Sphären und Sphärengeister verstanden hätte, welche bei einer glücklichen Konstellation in der Geburtsstunde zusammenwirkend, das Kind mit besonders glücklichen Naturanlagen zur Tugend in die Welt treten ließen. Viel näher liegt es, unter den αἰτίαι diese Naturanlagen selbst zu denken und zu sagen, daß Aristoteles sie, weil wir sie uns nicht selbst erworben, sondern durch göttliche Fügung empfangen haben, als θεῖαι im Sinne von „gottgegebene" bezeichne. Daß er sie durch das θεῖαι als geistig charakterisieren wolle, läßt sich nicht annehmen, da ja auch Dispositionen des sinnlichen Teils bei der Tugendhandlung in Betracht kommen.

Davon aber, daß bei Aristoteles der Ausdruck θεῖος, ähnlich wie vielleicht der Ausdruck γονή, für Zeugungsstoff, zu einem stereotypen Terminus technicus geworden wäre, der alle andern Weisen des sonst bei den Griechen üblichen Gebrauchs ausschlösse, kann erst recht nicht gesprochen werden. Oft steht er zur Bezeichnung von hoher, bewundernswerter Vollkommenheit, ein andermal, in dem Sinn, der hier etwa noch in Betracht käme, als Ausdruck für Immaterialität und Inkorruptibilität einer Substanz, wieder ein anderes Mal zur Bezeichnung einer gewissen Ähnlichkeit, die eine der niederen Welt angehörige körperliche Substanz mit dem Element der Gestirne zeigt, und deren Ursprung nur durch den Einfluß, welchen die Gestirne auf die niedere Welt üben, zu begreifen ist, also als eine Eigenschaft, die in ihrer Ähnlichkeit mit den Gestirnen auf sie als ihre Ursache zurückweist. So wird z. B. De Gen. Anim. III, 10. 761, a, 5 von den Bienen gesagt, daß bei ihnen im Gegensatz zu andern Insekten das Weibchen

für sich die Drohnen zu erzeugen vermöge, weil es zugleich an dem die Seele gebenden männlichen Samen und so an dem Göttlichen (*θεῖον*) teilhabe.

Und auf eine solche Ähnlichkeit mit den Gestirnen, die auf diese als Ursache zurückweist, beziehen sich ganz ebenso die Worte *κεκοινωνηκέναι θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων*, denen wir gleich darauf in unserem Kapitel (736, b, 30. 31) begegnen, an einer Stelle, welche mir wegen ihres innigen Anschlusses an die, um die es sich uns handelt, zu einem zweiten Argumente zugunsten der Deutung des *θεῖον* Gelegenheit gegeben hat. Auch dieses Argument zu verstehen, zeigt Zeller wenig guten Willen. Er tut, als ob nach meiner Erklärung das *σῶμα θειότερον τῶν στοιχείων* einen Körper bedeuten müsse, der mehr von Gott entsprungen wäre als die Elemente,[1] während es natürlich nach mir vielmehr einen Körper bedeuten soll, der seinem Ursprung nach göttlicher ist und darum allein auch, ähnlich jenen himmlischen Körpern, unter deren Einfluß er entstanden ist, sich zum Prinzip der Belebung eignet.

Bei der erneuten Betrachtung des Kapitels, zu welcher der Widerspruch Zellers mich veranlaßt hat, bin ich aber auch noch auf einige weitere Momente aufmerksam geworden, welche dazu drängen, meiner Deutung des *θεῖον* den Vorzug zu geben. Das *θεῖον* kehrt nämlich 737, a, 10 wieder, und auch hier ist es der Nus, der als das *θεῖον* erscheint. Wenn aber hier das *θεῖον* nichts als jene besondere Gottähnlichkeit des Nus bedeutete, welche ihm zukommt, insofern er immateriell und unkörperlich ist, so fiele es dem Sinne nach mit dem unmittelbar vorausgehenden *χωριστὸν ὂν σώματος* vollständig zusammen; denn auch dies besagt nichts anderes als immateriell und unkörperlich. Es wäre aber gewiß lächerlich zu sagen: „der eine Same ist immateriell und geistig, bei allen jenen nämlich, in welchen der immaterielle und geistige Samen beschlossen ist". Nicht so dagegen, wenn der Sinn

[1] Z. a. a. O. S. 1036.

ist: „der eine Same ist immateriell und geistig, bei allen jenen nämlich, in welchen der göttliche Samen beschlossen ist."

Ferner, wenn schon an und für sich nichts entgegensteht, das *θεῖον* im Sinn von „gottempfangen" zu deuten, so wird diese Deutung noch ganz besonders nahe gelegt, wenn es mit *σπέρμα* verbunden erscheint. Und indem bei der menschlichen Leibesfrucht von einem doppelten *σπέρμα*, das in ihr enthalten sei, gesprochen wird, in denen das eine als ein besonderer Teil, nämlich als der sogenannte Nus, unterscheidbar bleibe, das andere aber, wie der Feigensaft in der durch ihn zum Gerinnen gebrachten Milch, in dem Neugebilde sich auflöse, von diesen der erstere als göttlicher Samen *θεῖον σπέρμα*, dem anderen als Samen des männlichen Zeugungsstoffes (*σπέρμα τῆς γονῆς*) gegenübergestellt wird. Wenn wir da, wo Aristoteles einmal[1] sagt *θεῶν δώρημα*, statt dessen lesen würden *θεῖον δώρημα*, so würden wir gewiß geneigt sein, es noch im gleichen Sinn eines gottempfangenen Geschenkes zu verstehen; und so wird denn auch das *θεῖον σπέρμα* an unserer Stelle, ähnlich wie wenn es *θεοῦ σπέρμα* hieße, im Sinne von „gottempfangener Samen" zu nehmen sein.

Schließlich sei auch noch auf einen Unterschied aufmerksam gemacht, welcher sich, wenn wir De Gen. An. II, 3. mit dem vierten und fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele vergleichen, hinsichtlich der Wahl der Ausdrücke zeigt. Auch in den betreffenden Kapiteln der Bücher von der Seele hat es Aristoteles mit dem intellektiven Teil der Seele zu tun und setzt sich insbesondere auch die Aufgabe, ihn als immateriell und unkörperlich zu erweisen. So finden wir denn auch die Ausdrücke, die ihn nach dieser Seite charakterisieren, gehäuft. Er nennt ihn: *χωριστός* (429, b, 5 u. ö.), *ἀπαθὲς* opp. *φθαρτός* (430, a, 24 u. ö.), *ἁπλοῦς* (429, b, 23), *ἄνευ ὕλης δύναμις* (430, a, 7. 8), *ἀμιγής* (430, a, 18 u. ö.), *τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (430, a, 18), *ἀθάνατος* (430, a, 23), *ἀΐδιος* (430, a, 23), *χωριστὸς τῆς ὕλης* (429, b, 21. 22), *χωριστὸς σώματος* (429, b, 5), *ἄνευ σώματος* (429, b, 5). Mehrere derselben

[1] Eth. Nik. I, 10. 1099, b, 11.

kehren zum öfteren wieder, aber als *θεῖος* wird in diesen Kapiteln der Nus auch nicht ein einziges Mal bezeichnet. Wenn wir diesen Ausdruck nun im dritten Kapitel des zweiten Buches De Gen. Anim. neben *χωριστὸν ὂν σώματος* nicht bloß einmal, sondern mehrmals angewandt finden, so müßte dies höchst befremdlich erscheinen, wenn nicht ein besonderes Motiv vorläge, ihn hier zu gebrauchen, das in den Büchern von der Seele nicht ebenso bestanden hat. Und dieses Motiv muß doch wohl mit der Absicht der ganzen Untersuchung zusammenhängen. Was unterscheidet nun die Absicht in dem dritten Kapitel De Gen. Anim. II von der De Anim. III, 4. und 5.? — Offenbar dies, daß De Gen. Anim. II, 3. die Untersuchung auf das Woher des noetischen Teiles gerichtet ist, während De Anim. III, 4. und 5. sich den Nachweis der Geistigkeit in sich selbst zum Ziel setzt. Freilich berührt De Anim. III, 5. die Herkunft des Nus von der Gottheit ebenfalls mit einem Worte und macht darauf aufmerksam, daß das menschliche Wissen erst im Hinblick auf das ewige göttliche Denken seine letzte Erklärung finde, aber es tut dies doch nur ganz flüchtig und anhangsweise; und umgekehrt wird auch De Gen. Anim. II, 3. der schon in den Büchern von der Seele erwiesenen Geistigkeit des Nus Erwähnung getan, aber nur, weil sie für die Entscheidung der Fragen, wann und besonders wie und woher der Nus in den Fötus kommt, den Anhalt bietet. Als Ziel der Untersuchung erscheint ihre Erkenntnis in keiner Weise, sondern wird nur als Mittel nutzbar gemacht. Wenn nun dies der ganz unverkennbare Unterschied der Absicht der einen und anderen Untersuchung ist, und nur aus dem Unterschied der Absicht sich der Unterschied in der Wahl der Ausdrücke erklären läßt, müssen wir nicht auch hiedurch auf die Vermutung geführt werden, daß der Ausdruck *θεῖον* De Gen. Anim. in Rücksicht auf die Herkunft des Nus von der Gottheit und nicht bloß wegen einer Ähnlichkeit, die er als immateriell, und nach Zeller auch als anfangslos, mit ihr haben würde, gewählt worden sein? Sollte er nichts anderes bedeuten als dies, so wäre doch der Ausdruck *ἀΐδιος*, den wir (freilich nur

im Sinne von endlos oder inkorruptibel) De Anim. III, 5. finden, viel mehr angezeigt gewesen, der aber so wenig, als in De Anim. III, 4. und 5. der Ausdruck *θεῖος*, in dem Kapitel De Gen. Anim. II, 3. auch nur ein einziges Mal vorkommt.

2. Wenden wir uns jetzt zur Kritik, die Zeller an meinem zweiten Argumente, dem, welches ich aus Eth. Nikom. VIII, 14. 1162, a, 4 erbracht habe, versucht. Es ist dies jenes unter den dreien, welches, da es nicht ebenso den Beweis gegen die Präexistenz des Nus voraussetzt, Zeller durch die Abweichung von der gegebenen Ordnung nicht eigentlich schädigt. Dagegen muß ich ihm vorwerfen, daß er seinen Eindruck von vornherein durch die Bemerkung zu schwächen sucht, daß ich selbst zu diesem Argument kein großes Vertrauen zeige (a. a. O. S. 1037). Wohl äußere ich die Besorgnis, daß manche es nicht würden gelten lassen wollen; aber das heißt nicht so viel, als selbst an seiner Gültigkeit zweifeln. Es ist etwas anderes, einen Beweis erbringen, und etwas anderes, solche, die in Vorurteilen befangen sind, zur Annahme der dadurch erwiesenen Wahrheit bewegen. Hier aber, sage ich, seien bei vielen starke Vorurteile vorhanden, von denen ich persönlich frei sei, ja gegen die ich mich auch schon früher aufs entschiedenste ausgesprochen habe.

Einer von denen, welche, selbst in diesen Vorurteilen befangen, ganz besonders dazu beigetragen haben, sie auch in andern zu wecken und zu bestärken, ist nun gerade Zeller. Und so ist es denn nicht zu verwundern, wenn er in seiner Entgegnung dem Argument in keiner Weise gerecht zu werden vermag. Die Stelle der Ethik, auf die ich mich beziehe, sagt von den Eltern sowohl als von den Göttern, daß wir ihnen als Ursachen (*αἴτιοι*) unseres Daseins selbst zum Dank verpflichtet seien. Nun besteht aber nach Aristoteles' wiederholter nachdrücklicher Erklärung unser Ich vornehmlich in unserem geistigen Teil;[1] und somit hätte, wenn unser geistiger Teil auch das, was vor allem unser Ich ausmacht, nach Aristoteles, wenn

[1] Vgl. Eth. Nik. IX, 4. 1166, a, 22 und das Vorausgehende. Eth. Nik. IX, 8. 1168, b, 35 f.; X, 7. 1178, a, 2 u. 7.

er an die ewige Präexistenz des Nus geglaubt hätte, schon von Ewigkeit bestanden. Es wäre also nicht richtig, daß wir den Eltern und den Göttern zu solchem Dank verpflichtet wären. Nur die Verbindung des Geistes mit dem Leibe, nicht aber unser Geist, in dem unser eigentlichstes Ich bestehen soll, und dessen Betätigung unsere höchste Glückseligkeit ausmacht, wäre uns von ihnen gegeben.

Was bringt nun Zeller gegen dieses Argument vor? — „Fürs erste", sagt er, „wird hier nicht von den Eltern und Göttern, sondern nur von den Eltern gesagt, sie seien uns *αἴτιοι τοῦ εἶναι*. Es heißt nämlich: *τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι καὶ γενομένοις τοῦ παιδευθῆναι*; für die Ernährung und Erziehung der Kinder sorgen aber doch nicht die Götter, sondern die Eltern." Daraufhin sollen nun nach Zeller in dem Satze *„ἐστι δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις, καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς, ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον* die Worte *καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεούς*" entweder, obwohl alle Codices sie enthalten, ausgeworfen oder (und offenbar in der willkürlichsten und gezwungensten Weise) in der Art parenthetisch gefaßt werden, daß von den drei Wohltaten des Seins, der Ernährung und der Erziehung, die wir nach dem sensus obvius sowohl den Eltern als den Göttern zu danken haben, keine einzige als Gabe der Götter, vielmehr alle nur als Gaben der Eltern erscheinen, während von den Wohltaten der Götter auch nicht eine einzige namhaft gemacht werden würde.

Aber was ist leichter zu zeigen, als daß nach Aristoteles wie die Eltern, die Götter recht wohl auch als Ursachen der Ernährung und Erziehung gedacht werden konnten, ja tatsächlich als solche von ihm gedacht worden sind? Was die Ernährung anlangt, so liegt dies auf der Hand. Wo nähmen wir die Nahrung her, wenn die Früchte der Erde fehlten? und wie könnte die Erde noch fruchtbar sein, wenn der Einfluß der Gestirne nicht bestünde, die in ihrer Bewegung nicht bloß, sondern auch in ihrem Sein, wie Aristoteles Met. *E*, 1. 1026, a, 17 sagt, von den reingeistigen Substanzen, d. i. von den Göttern, bedingt sind? Daß aber Aristoteles hier neben den Eltern die Götter auch als Ursachen unserer Erziehung be-

zeichnet, stimmt aufs vollkommenste mit einer anderen Stelle der Nikomachischen Ethik überein, ja ist, wenn man sie einigermaßen erwägt, in dem, was sie sagt, geradezu mitbeschlossen. Aristoteles entscheidet sich nämlich hier dagegen, daß die Tugend und die in ihrer Betätigung bestehende Glückseligkeit jemand als fertiges Geschenk der Götter von Geburt an zuteil werde. Allein dies soll nicht ausschließen, daß der Tugendhafte sie, ja sie vor allen anderen Gütern, als ein Geschenk der Götter zu betrachten habe. Die Götter verleihen uns also nach Aristoteles die Tugend und tugendhafte Tätigkeit mittelbar; natürlich aber dann durch jene Mittel, welche wirklich diesem Zwecke dienen. Und da erscheint denn nach Aristoteles eine entsprechende Erziehung als eines der vor allen unentbehrlichen. Die Ethik sowohl als die Politik geben dem wieder und wieder Zeugnis. Und so zeigt es sich, daß nach ihm wirklich die Erziehung, die einer empfangen hat, als ein Geschenk göttlicher Vorsehung anzusehen ist. Wo bliebe also dem, der den sonstigen Lehren des Philosophen einigermaßen Rechnung trägt, noch die mindeste Versuchung zu einer von jenen Gewaltmaßregeln, zu welchen uns Zeller bei der Behandlung unseres Textes verleiten will, bestehen?[1]

Doch Zeller beanstandet mein Argument auch noch aus einem zweiten Grunde. Er fährt fort (a. a. O. S. 1037): „Würden aber auch die Götter ebenso wie die Eltern Urheber unseres Daseins genannt, so sollen ja, auch nach Br., die Eltern den Nus nicht hervorbringen, man könnte daher aus dieser Zusammen-

[1] Zeller sagt: „Für die Ernährung und Erziehung der Kinder sorgen doch aber nicht die Götter . . .“ Aber würden diese denn nach Zellers Aristoteles für etwas anderes und überhaupt für etwas sorgen? Nicht doch. Soll doch vielmehr nach ihm selbst die Gottheit im höchsten Sinne des Wortes keinerlei Vorsehung üben. Und alles, was nicht bloß hier, sondern auch an andern Stellen von einer besonderen Dankespflicht gegen die Götter gelehrt wird, wäre darum nach Zeller leeres Gerede. Vgl. inbesondere Eth. Nik. IX, 1. 1164, b, 5, ein Ausspruch, der, da in ihm, ebenso wie hier, die Götter mit den Eltern zusammengestellt werden, als eine Art Wiederholung und Bestätigung der uns vorliegenden Worte erscheint. Ähnlich auch Eth. Nik. VIII, 16. 1163, b, 15; IX, 1. 1164, b, 5.

stellung unmöglich schließen, daß die Götter ihn hervorbringen."

Dies Argument hat gerade so viel Wert, wie wenn man sagte, einer, der bei einem Gehenkten den Strick noch rechtzeitig durchschneidet, sei nicht Ursache der Erhaltung seines Lebens, denn nicht er, sondern die Lungen und die Luft, die in sie eintrete, seien es, welche nach der Durchschneidung des Strickes dem Manne das Leben erhielten. Vom Standpunkt des Okkasionalismus oder der prästabilierten Harmonie wäre nach derselben schönen Weise der Argumentation, in der Zeller sich hier gefällt, überhaupt kein Grund vorhanden, sich durch irgend jemanden in etwas gefördert oder geschädigt zu nennen. So ist denn dieser Einwand, dem ich übrigens schon zuvorgekommen war (a. a. O. S. 112; s. o. S. 22), sofort als hinfällig zu erkennen. Das einzige, was gefordert ist, damit die Eltern auch in bezug auf das, was am meisten unser Ich ausmacht, also unserem noetischen Teile nach, uns als *αἴτιοι τοῦ εἶναι* als Ursachen des Seins erscheinen, ist, daß wir auch nach diesem Teil nur infolge der Erzeugung durch die Eltern existieren, was nach Zellers Darstellung der aristotelischen Lehre nicht der Fall wäre, in Wahrheit aber nach ihr der Fall ist, da der Anfang des noetischen Teils der Seele, um uns eines Ausdrucks zu bedienen, der uns alsbald bei Theophrast begegnen wird, in dem Entstehen des Menschen bei seiner Erzeugung „mitbegriffen" ist.

Hören wir nun auch noch Zellers dritten und letzten Einwand: „Aber welches Recht hat man überhaupt, das, was Aristoteles von den Göttern sagt, ohne Abzug auf seinen Einen Gott, die Prädikate, welche er einem seiner Ansicht nach in der Wirklichkeit gar nicht existierenden Subjekt beilegt, auf ein anderes, im höchsten Grade reales Subjekt zu übertragen?"

Ich kann, indem ich auf diese Bemerkung antworte, den Ausdruck höchster Verwunderung nicht unterdrücken. Einem nach seiner Ansicht gar nicht existierenden Subjekt soll Aristoteles, wenn er die Götter als Ursachen unseres Seins, unserer Ernährung und unserer Erziehung bezeichnet, diese Prädikate beilegen! — Zeller spricht ja, als ob er nie einen Blick in

das zwölfte Buch der Metaphysik geworfen hätte, wo nicht bloß von Göttern gesprochen, sondern auch eine ganze Untersuchung geführt wird, ihre Zahl mit möglichster Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Oder wird er vielleicht antworten, es sei klar, daß Aristoteles hier nicht von jenen Göttern des zwölften Buches der Metaphysik, an die er so sichtlich wirklich geglaubt hat, sondern von den Göttern der griechischen Volksreligion, einer Aphrodite und Demeter und ich weiß nicht welcher dritten der pädagogischen Tätigkeit übergeordneten mythischen Gestalt spreche? Aber woher sollte dies klar sein? — Einen Beweis dafür hat Zeller keineswegs erbracht, und er war auch gar nicht möglich zu erbringen, da, was Aristoteles hier von den Göttern sagt, vollkommen mit allem, was er sonst von den nach ihm wahren Göttern lehrt, im Einklang ist. Wir erkennen dies sofort, wenn wir auf das eben Erörterte zurückblicken. Sein und Ernährung danken wir nach Aristoteles den nach ihm wirklichen Göttern, wenn anders nach seiner ausdrücklichen Lehre nicht bloß die Eltern, sondern auch die Sonne bei der Erzeugung des Menschen mitwirkt, wie wir denn auch dieser die Früchte des Sommers und Herbstes, also die Ernährung danken. Und wiederum sahen wir schon, daß uns nach Aristoteles die Tugend und das tugendhafte Leben, wenn aber diese, auch die Erziehung als eine Gabe der Götter (er gebraucht auch hier den Plural) zuteil wird. Wenn nun das, was Aristoteles in wiederholten Äußerungen gelehrt, der Auffassung, die sich Zeller von seiner Lehre über die Natur der Götter gebildet hat, widerspricht, so wird uns doch dies die Hypothese, daß Zeller auch in dieser Beziehung die Lehre des Aristoteles nicht richtig verstanden habe und nicht die, daß der Philosoph Worte spreche, die nicht ernst zu nehmen seien, nahe legen. Und je mehr man die Sache gründlich untersucht, um so mehr wird sich auch die von vornherein wahrscheinlichere Hypothese als die richtige erweisen.[1]

[1] Wie Aristoteles in Wahrheit über das Leben und Wirken der niederen Sphärengeister, die er Götter nennt, gedacht habe, dafür vgl. man die kurze, aber, wie ich glaube, genugsam gesicherte Darlegung in meiner Schrift „Aristoteles und seine Weltanschauung".

Übrigens möchte man sich fragen, was denn, wenn statt der Götter, von denen Aristoteles hier spricht, nach seiner Ansicht wirklich nur die eine Gottheit bestünde, anderes übrig bliebe, als zu sagen, daß er des populären Ausdrucks „Götter" hier in der Tat statt des wissenschaftlichen Ausdrucks „Gottheit" sich bedient habe, sowohl hier, als wo er von der Tugend und Glückseligkeit als einem Geschenke der Götter spricht. Denn irgend einen Sinn muß das, was er sagt, doch haben, und keinen anderen als diesen den Worten zu geben, bliebe mehr übrig. Ja, man könnte sich so den Nachweis, daß es gerade die Gottheit im höchsten und vollsten Sinn des Wortes sein müsse, von deren schöpferischer Kraft der Mensch bei der Erzeugung seine Seele empfange, noch vereinfacht denken. Könnte doch einer auf den Einfall kommen, nicht in der Gottheit im eigentlichen Sinn, sondern in einem niederen Sphärengeist die schöpferische Ursache zu suchen, ähnlich wie ja auch Platon zur Einpflanzung der präexistierenden Seele nur einen Gott, nicht aber gerade die höchste Gottheit, die ihm mit der Idee des Guten identisch ist, direkt verwendet. Dies könnte sogar noch etwas mehr Schein gewinnen, weil tatsächlich die sekundären Sphärengeister die betreffenden Sphären nicht bloß bewegen, sondern ihnen auch der Substanz nach das Dasein geben. (Vgl. unten S. 126.) Doch alles deutet darauf hin, daß der unmittelbare Einfluß jedes niederen Sphärengeistes auf seine Sphäre allein beschränkt ist, während, wie Theophrast[1] sagt, die Gottheit im höchsten Sinne des Wortes das ist, wodurch alles ist und fort und fort sich erhält.[2] Die Beteiligung der niederen Sphärengeister bei unserer Entstehung nach jenem Teil, der am meisten unser Ich ausmacht, kann also nur ähnlich dem der Eltern gedeutet werden, wenn sie die Bedingungen herstellen, die dazu führen, daß der Mensch seine intellektive Seele durch die schöpferische Kraft der Gottheit empfängt.

---

[1] Met. Fragm.: *ἔστι καὶ διαμένει.*

[2] Der Gedanke einer unmittelbaren Herkunft von dem ersten Prinzip entspricht auch am vollkommensten der Bezeichnung des Nus als *προγενέστατος* (De An. I, 5. 410, b. 14).

So leidet denn mein Argument an keiner der drei Schwächen, welche Zeller ihm zum Vorwurf machen wollte. Ich habe sie auch nie als solche angesehen, und was darum Zeller von meinem Mißtrauen gegenüber der eignen Beweisführung sagte, ist, wie schon bemerkt, mit den Tatsachen nicht im Einklang. Ja, die bloßen von Zeller selbst nicht angezweifelten Worte, welche sagen, die Eltern seien uns Ursachen des Seins (*αἴτιοι τοῦ εἶναι*)[1] und erschienen darum als Wohltäter, denen nie genügend zu vergelten sei, würden für sich allein schon zur Grundlage eines Beweises gegen die Präexistenz des Nus und für den Kreatianismus ausreichend sein. Denn erstens besteht nach der wiederholten ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles unser Ich vorzüglich im Nus und wenn nicht diesem, so wären, der Hauptsache nach, auch nicht uns die Eltern Anlaß des Daseins geworden. Und wenn ihnen unser Ich nicht das Dasein, sondern nur seine Verbindung mit dem Leibe zu danken hätte, so ist es zweitens fraglich, ob wir sie überhaupt deshalb als Wohltäter anzusehen hätten; erscheint doch nach gar mancher Äußerung des Theophrast nicht bloß, sondern auch des Aristoteles selbst, die Verbindung mit dem Leibe als der Grund von Irrtum und von anderen Störungen und Unterbrechungen der intellektiven Tätigkeit. Dem Beweis für die überschwengliche Dankespflicht wäre also der Boden entzogen.

3. Es bleibt uns nun noch übrig zu sehen, was Zeller gegen das letzte Argument, mit welchem ich die dritte These darzutun suchte, vorbringt. Ich hatte dasselbe sogar noch mehr als die beiden früheren für überzeugungskräftig gehalten und darum auch Sorge getragen, es ausführlich und mit voller Klarheit darzulegen; denn hier handelt es sich nicht wie De Gen. Anim. II, 3. um den mit stark überwiegender Wahrscheinlichkeit festzustellenden Sinn eines mehrdeutigen Aus-

[1] Aristoteles wird nicht müde, dies ein und das andere Mal hervorzuheben, und, wenn überhaupt irgend etwas, so muß doch sicher dies wenigstens ernst und im vollen Sinne des Wortes von ihm gemeint sein. Außer den schon dafür angezogenen Stellen verweise ich noch auf Eth. Nik. VIII, 13. 1161, a, 16; VIII, 14. 1161, b, 18; IX, 2. 1165, a, 23.

drucks, noch auch um eine Stelle aus der Ethik, in welcher, wie man wähnt, Aristoteles sich des öfteren populären Meinungen anpaßt, sondern um einen unzweideutigen Ausspruch des streng esoterischen fünften Kapitels des dritten Buches von der Seele, der im siebenten Kapitel, das ihn wiederholt, noch durch einen Zusatz eine nicht unwillkommene neue Verdeutlichung findet. Der von uns erläuterte und trotz seiner Gedrängtheit vollkommen verständliche Gedankengang zeigte nichts Befremdliches, ja berührte sich mit einem Argumente Lockes, das auch Leibnitz gebilligt hat.

Zeller befolgt hier eine höchst eigentümliche Taktik. Weit entfernt, den Beweis, den er angreift, ähnlich wie die beiden früheren, vollständig zu reproduzieren, reißt er nur eine einzelne Behauptung heraus, nämlich, daß unter dem Verstande, von dem das fünfte Kapitel sagt, daß er „nicht bald denkt, bald nicht denkt", der göttliche Verstand gemeint sei. Außerdem berichtet er noch, daß, wenn man frage, wie und weshalb, wenn diese Worte sich wirklich ausschließlich auf das göttliche Denken bezögen, daraus folgen könnte, daß der Nus des Menschen von Gott geschaffen sein müsse, ich antworte: deshalb, weil nach Aristoteles alles Seiende von etwas Synonymem hervorgebracht wird, also auch der Nus nur von einem Nus — der menschliche von dem göttlichen — hervorgebracht sein kann. Und nun zur Kritik sich wendend fügt er[1] bei: „Allein wenn auch Aristoteles Met. *Λ*, 3. 1070, a, 4 sagt: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται ἡ οὐσία*, so liegt doch auf der Hand, und es ergibt sich auch aus dem folgenden augenfällig, daß dieser Satz eben nur von dem gelten soll, was überhaupt entsteht, daß er somit in der hier vorliegenden Fassung nur dasselbe besagen will wie in den anderen, zum Teil von Brentano selbst angeführten, welche ihn ausdrücklich auf alles Entstehende beschränken; den Unsinn dagegen, auch die unentstandenen Wesen aus anderen gleichnamigen entstehen zu lassen, wird natürlich niemand Aristoteles aufbürden. Nun behauptet aber die Ansicht, die Brentano

[1] a. a. O. S. 1039.

widerlegen will, von dem Nus gerade dieses, daß er nach Aristoteles zu den ewigen, unentstandenen Wesen gehöre. Wollte er daher nur zeigen, daß der Nus nach Aristoteles, falls er entstanden ist, von einem anderen Nus hervorgebracht sein müsse, so würde er beweisen, was niemand bestreitet; will er andererseits von dem Nus eben dies unbedingt dartun, so setzt er gerade die Hauptsache, das Entstandensein des Nus, stillschweigend voraus, und seine ganze Beweisführung bewegt sich in einem greifbaren Zirkel."

Hier erscheint nicht bloß der logische Zusammenhang meines Argumentes verhüllt, sondern Zeller berichtet sogar geradezu Falsches. Er wagt zu sagen, daß ich „stillschweigend voraussetze", daß der menschliche Nus einen Anfang genommen habe, während ich bei der Begründung der ersten und zweiten These bei nichts anderem als bei dem Nachweis dieses Anfangs verweilt hatte. Es ist doch nicht meine Schuld, wenn Zeller es sich erlaubte, die Ordnung zu verkehren. Wenn er aber dann tut, als ob die von ihm gegebene Ordnung gerade die meinige gewesen sei, so muß ich dagegen als gegen eine, man darf annehmen, aus bloßer Unbedachtsamkeit hervorgegangene Verleumdung meines logischen Verhaltens protestieren.

Ferner wenn Zeller die Sache so darstellt, als verkenne ich, daß das Gesetz der Synonymie zwischen Ursache und Verursachtem bei solchem, was nicht geworden und nicht verursacht ist, keine Anwendung finden könne, so ist dies nicht bloß im Hinblick auf das eben Gesagte nicht richtig, sondern auch in Rücksicht darauf, daß ich auf die in dem siebenten Kapitel beigefügten Worte aufmerksam mache „denn aus einem in Wirklichkeit Seienden geht jedes Werdende hervor". Auch weise ich darauf hin, daß es sich um die endgültige Erklärung unseres wirklichen Wissens handelt, welches nach Aristoteles durchwegs erst in diesem Leben erworben werde. Und so geht denn in dem Verstand des einzelnen das bloß mögliche Wissen dem wirklichen Wissen der Zeit nach voran, allgemein gesprochen soll aber doch auch der Zeit nach das Wissen in Wirklichkeit nicht das frühere sein, vielmehr ein allem Wissen in Möglichkeit vorausgehendes wirk-

liches Wissen zur Ursache haben, welches aber dann, als reine Aktualität, nicht ein solches sei, das bald denkt, bald nicht denkt. Ja, ich erläutere den Gedanken auch noch weiter, indem ich eine Parallelstelle aus Met. *Θ*, 8. zum Vergleiche heranziehe. Auch hier spricht Aristoteles von dem Gesetz der Synonymie und subsumiert ihm unter anderem den Fall des Sehens. Das mögliche Sehen gehe zwar, sagt er, im einzelnen, nicht aber schlechthin dem wirklichen Sehen voran, denn der einzelne in Möglichkeit Sehende stamme von einem früheren in Wirklichkeit Sehenden. Dementsprechend will also Aristoteles hier sagen, daß wir auch unserm intellektiven Teile und unserm Wissen nach von etwas verursacht seien, was selbst Verstand und Wissen in Wirklichkeit besessen habe. Wollte einer nun annehmen, Aristoteles weise auch hier auf den väterlichen Erzeuger zurück, der ja, wie Sehkraft und wirkliches Sehen, auch bereits Verstand und Wissen gehabt habe, so übersähe er, daß nach Aristoteles, wie auch Zeller zugibt, der Vater nur den niederen Seelenteilen nach das wirkende Prinzip des Kindes ist. So gewiß darum Aristoteles an unserer Stelle für uns auch als Wissende eine synonyme Ursache verlangt und erklärt, daß wir auch dem Verstand und Wissen nach von etwas verursacht sein müssen, was selber am aktuellen Denken teilhatte: so gewiß ist es auch, daß diese Ursache in dem Vater nicht zu suchen ist. Und dem zu ausdrücklicher Bestätigung dienen die nun beigefügten Worte, welche das Denkende, von dem wir dem Verstande und Wissen nach verursacht sind, im Gegensatz zu unserm Vater, der ganz so wie wir einen Verstand hatte, der bald denkt, bald nicht denkt, als ein solches Denkendes charakterisieren, welches „nicht bald denkt, bald nicht denkt".

So sehr ich nun aber auch hier über ungerechte Behandlung zu klagen habe, so kann ich doch nicht umhin, mich darüber zu freuen, daß mein Gegner in Worten, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen, es ausspricht, daß, wenn einmal nachgewiesen sei, daß der Nus nicht präexistiert habe, es sofort als so gut wie erwiesen betrachtet werden dürfe, daß der Mensch ihn bei der Erzeugung nur durch ein schöpferisches

Eingreifen der Gottheit als noetische Seele empfangen haben könne. Er tut hier nichts anderes als das, was ich selbst in meiner Schrift „Über den Creatianismus“ (s. o. S. 109) gesagt habe, wiederholen.

Und so sei ihm denn auch noch eine andere Ungerechtigkeit verziehen. Ich hatte darauf aufmerksam gemacht, daß im Unterschiede von mir Zeller bei seiner Erklärung des fünften Kapitels von De An. III zu einer Darstellung der Lehre vom *νοῦς ποιητικὸς* gelangt, die, wie er selbst in einigen von mir zitierten Bemerkungen anerkennt, von Widersprüchen wimmelt, was denn doch wohl auch als ein Motiv erscheinen dürfte, meiner Erklärung, die all diesen Unsinn vermeidet, den Vorzug zu geben. Zeller aber will diese so natürliche Erwägung so wenig gelten lassen, daß er mir vielmehr daraufhin den Vorwurf macht, ich setze, wie einst die autoritätsgläubigen Scholastiker, voraus, daß Aristoteles nicht anders als richtig gedacht haben könne.

Das also soll ihm vergeben sein und auch darüber will ich nicht zu hart urteilen, daß er die gleichen Gründe, wo sie für, und wo sie wider seine Ansicht sprechen, nicht als gleiche Gewichte in die Wage fallen läßt. Als es sich um die Deutung des *οὐ μνημονεύομεν* handelte, da sahen wir ihn gegen die, welche hier Aristoteles von einem Mangel der Erinnerung nach dem Tode sprechen lassen wollten, energisch geltend machen, daß dem der modus praesens entgegenstehe; nicht *οὐ μνημονεύομεν*, sondern *οὐ μνημονεύσομεν*, sagt er; müßte es heißen. Allein wenn es sich fragt, ob das unmittelbar vorausgehende *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ* auf das Denken der Gottheit oder, wie Zeller es deuten will, auf das Denken unseres Nus vor seiner Verbindung mit dem Leibe gehe, so nimmt er nicht im mindesten darauf Rücksicht, daß auch hier der modus praesens steht, während doch im letzteren Falle ein tempus praeteritum stehen, also *ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν ἐνόησε ὁτὲ δ'οὐκ ἐνόησε* gelesen werden müßte.

Wir sehen also, die Dinge liegen hier in Wahrheit ganz anders, als Zeller den Leser glauben machen will. Doch will ich nicht unterlassen, nochmals ausdrücklich hervor-

zuheben, daß mein aus De An. III, 5. und 7. entnommener Beweis, losgelöst von dem im vorausgehenden geführten Nachweis, daß der Nus nicht präexistiert hat, zwar das Dasein des Nus als Folge eines göttlichen Wirkens, nicht aber als Folge eines schöpferischen Wirkens im engeren Sinn erkennen lassen würde, in dessen Begriff der des Anfangens beschlossen ist; denn nach Aristoteles gibt es auch eine Verursachung von Ewigkeit, wie denn nach ihm die zur Welt gehörigen ewigen Substanzen der Gestirne und der sie bewegenden Sphärengeister nicht minder als diejenigen, die einen Anfang nehmen, in Gott ihre erste Ursache haben.

IV.

Doch auch dies ist etwas, was Zeller bestreitet, indem er auch meine vierte These nicht gelten lassen will. Dieselbe hatte gelautet:

„Der Kreatianismus des Aristoteles stimmt mit seinen übrigen metaphysischen Lehren und insbesondere mit seiner Lehre von der Verursachung aller zur Welt gehörigen Wesen, auch der immateriellen und inkorruptiblen Sphären und Sphärengeister, durch die Gottheit aufs vollkommenste zusammen."

Als ich in meiner Schrift „Über den Creatianismus des Aristoteles" diese These begründete, konnte ich auf die Beilage zu meiner Psychologie des Aristoteles verweisen, wo ich bereits mehrfach dargetan hatte, daß ihm die Gottheit auch als Ursache der immateriellen Substanzen gelte. So zwingend mir die dort gebrachten Beweise erschienen, fügte ich aber auch noch neue kräftige Belegstellen hinzu und ließ auch das von Zeller in der dritten Auflage seiner „Philosophie der Griechen" dagegen Gesagte nicht unberücksichtigt. Auf jede seiner Ausstellungen ging ich mit kurzem Worte ein, mehr freilich in Rücksicht auf die Autorität dessen, der sie machte, als auf ihre innere Bedeutung; denn tatsächlich schien mir für jemanden, der in meine Psychologie des Aristoteles selbst Einblick genommen, keine eine nennenswerte

Schwierigkeit zu bieten. Und mit dem Wenigen, was ich sagte, glaubte ich den inneren Widerspruch in den Behauptungen Zellers vollends greifbar gemacht.

Doch dieser zeigt sich auch jetzt keineswegs überzeugt. Er leugnet, daß ich erwiesen habe, daß nach Aristoteles die Gottheit Ursache der ewigen immateriellen Substanzen ist,[1] ja will seinerseits den Beweis erbringen, daß er sie für ursachlos und durch sich selbst notwendig gehalten habe.[2] Nur insofern sei die Gottheit für sie Ursache, als sie ihnen Ursache der Ordnung und bzw. auch der Bewegung sei.[3] Auch das aber, was die Gottheit wirklich verursache, verursache sie nur, insofern sie als das unendliche Gut für anderes Ziel des Begehrens werde.[4] Und daran und an nichts anderes habe man zu denken, wenn man Aristoteles von einem Wirken der Gottheit sprechen hört. Insbesondere schließe er ausdrücklich jedes bewußte Wirken nach Analogie unseres verständigen Wirkens von der Gottheit aus;[5] und zwar aus einem dreifachen Grunde: erstens, weil er das Denken der Gottheit ganz auf sich selbst beschränke,[6] indem nichts anderes würdig sei, von ihr gedacht zu werden als das Beste,[7] zweitens, weil er ihr jedes Begehren abspreche, da ein solches ihrem bedürfnislosen Selbstgenügen widerstreiten würde,[8] drittens, weil er sie als reine Energie und darum als völlig unbewegt denke,[9] jedes Handeln aber (und jede Werktätigkeit) nach Met. *B*, 2. 996, a, 27 mit Bewegung verbunden sei.[10] So sei denn dieselbe unendliche Vollkommenheit, durch welche die Gottheit nach Aristoteles das erste Prinzip aller Bewegung und Ordnung werde, für ihn auch der Grund, ihr schlechthin

[1] Zeller a. a. O. S. 1051.
[2] a. a. O. S. 1050 u. 1051.
[3] a. a. O. S. 1051.
[4] a. a. O. S. 1051 [3].
[5] a. a. O. S. 1052.
[6] Ebend.
[7] Ebend.
[8] a. a. O. S. 1053.
[9] Ebend.
[10] a. a. O. S. 1053.

jedes bewußte Wollen und Tun nach Analogie unserer verstandesmäßigen Wirksamkeit abzusprechen. Diese Lehre über die Weise, in welcher Gott verursacht, muß Zeller begreiflicherweise aufs neue dagegen sprechen, daß dem aristotelischen Gott ein schöpferisches Wirken zugeschrieben werden könne, denn in solchem Fall fehlte ja wegen des Mangels der Materie als Mitursache alles und jedes, dessen auf die Gottheit gerichtetes Begehren es zur Wirklichkeit gelangen ließe. So darf ich es denn nicht unterlassen, auch hier nochmals seine Angriffe zurückzuweisen, indem ich Punkt für Punkt auf das Gesagte erwidere.

1. So sage ich denn vor allem, daß ich den von Zeller vermißten Nachweis, daß der aristotelische Gott die Ursache auch der immateriellen Substanzen sei, schon in meiner Beilage zur Psychologie des Aristoteles deutlich erbracht habe.

Einmal habe ich dies getan, indem ich auf Aussprüche verwies, welche die Gottheit als erstes Prinzip für das Ewige und Unvergängliche nicht minder als für das Vergängliche bezeichnen;[1] denn das Unvergängliche ist ja das Immaterielle. Zeller versucht die Beweiskraft dieser Belege in Frage zu stellen, weil Aristoteles, wenn er sage, Gott sei Ursache auch der ewigen Substanzen, gemeint haben könne, er gebe auch den ewigen Substanzen ihre Ordnung. Allein es ist offenbar, daß Gott dann nur Ursache der Ordnung der ewigen Substanzen, nicht aber Ursache dieser ewigen Substanzen selbst genannt werden könnte. Aristoteles hätte sonst von einer Verursachung per accidens gesprochen, was dem sensus obvius entgegen, ja, wo nichts auf einen solchen uneigentlichen Gebrauch des Wortes ἀρχή hindeutet, ganz unannehmbar ist.[2]

[1] Vgl. meine Psych. d. Arist. S. 234.

[2] Bei einer der Stellen meint freilich Zeller eine solche Hindeutung in unverkennbarer Weise gegeben (a. a. O. S. 1052 [1]). „Wie sehr man sich", sagt er, „in dieser Beziehung vor übereilten Schlüssen aus einzelnen Ausdrücken hüten muß, kann unter anderem die von Brentano, Psych. 234, mit besonderem Nachdruck hervorgehobene Stelle Met. XI, 2. 1060, a, 27 zeigen. Aristoteles verlangt hier allerdings eine οὐσία καὶ ἀρχὴ μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν und es ist dies nach Brentano eine von den Stellen, aus denen vor allem hervor-

Ich füge hinzu, daß Aristoteles, was er hier in bezug auf die immateriellen Dinge im allgemeinen ausspricht, anderwärts auch noch speziell sowohl von den immateriellen Gestirnen (Met. *E*, 1. 1026, a, 16. Vgl. Met. *Λ*, 10. 1075, b, 26) als auch von unkörperlich Immateriellem (Met. *Λ*, 10. 1075, b, 37) lehrt. Und wenn es mißlich ist, auch nur an einer einzigen Stelle seine Worte so zu deuten, als sprächen sie nur von einer Verursachung per accidens, so noch mißlicher, wieder und wieder zu dieser Ausflucht seine Zuflucht zu nehmen.

Dann aber habe ich sogar auch noch gezeigt, daß in gewissen Fällen das Ordnen in einer Verleihung des Seins selbst besteht. So ganz unverkennbar, wenn gelehrt wird, daß die Sphären da sind, um die Gestirne zu bewegen und durch sie jenen Einfluß zu üben, welchem der ewige

---

gehen soll, daß die reinen Geister und die himmlischen Sphären Geschöpfe Gottes seien. Aber begründet hat er jenes Verlangen unmittelbar vorher mit der Frage: *πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος*; es handelt sich hier also gar nicht um ein schöpferisches, sondern lediglich um ein ordnendes Prinzip, wie dies in einem System, das einerseits die Ewigkeit der Welt und andererseits die Außerweltlichkeit Gottes lehrt, nur folgerichtig ist.“ Doch nicht mich, sondern Zeller trifft hier der Vorwurf eines Mangels an Vorsicht. Einmal beachtet er nicht, daß Aristoteles hier eine Mehrheit von Argumenten aufeinander folgen läßt, und daß es nicht das Argument ist, in welchem von der Ordnung gesprochen wird, sondern das ihm folgende und durch ein *ἔτι δ'* deutlich von ihm geschiedene, dem ich die betreffenden Worte entnehme. Dann aber, wenn auch ein engerer Zusammenhang bestünde, so würde dieser doch nicht den Schluß gestatten, daß Aristoteles, wenn er sagt, Gott sei die *μία ἀρχὴ τῶν ἀϊδίων καὶ φθαρτῶν*, habe sagen wollen, er ordne gleichmäßig das Ewige und das Zeitliche, denn dies gäbe keinen Grund ab, sich zu verwundern, warum, da doch beide von demselben Prinzip geordnet seien, das eine ewig und das andere korruptibel sei. Nur wenn es sich um das handelt, was einerseits das ewige Sein, andererseits das korruptible Sein verleiht, mag dies als ein Paradoxon hervorgehoben werden. Wir werden aber sofort auch noch sehen, daß in gewissen Fällen die Verleihung der Ordnung in gar nichts anderem, als in einem schöpferischen Hervorbringen der zusammengeordneten Teile bestehen kann. So wenig ist es wahr, daß die Beschränkung des Einflusses der Gottheit auf die Ordnung von unabhängig von ihr Gegebenem in dem aristotelischen System „folgerichtig“ hätte genannt werden können.

periodische Wechsel in der niederen Welt zu danken ist, und daß auch die Sphärengeister in ihrem Sein selbst zu dem Weltganzen hingeordnet sind. Aristoteles wagt daraufhin sogar ihre Zahl zu bestimmen. Sie soll der Zahl der Sphären genau entsprechend sein aus dem angegebenen teleologischen Grund. Daß dieser teleologischen Forderung aber nur bei der Verleihung des Seins selbst Rechnung getragen werden kann, ist klar; denn Aristoteles ist weit davon entfernt, es für möglich zu halten, eine Zahl anders als durch das Sein der betreffenden Einheiten zu bedingen.

Auch hier stand uns aber noch vieles zu weiterer Bestätigung zu Gebot, und ich habe es in einer jüngeren Schrift „Aristoteles und seine Weltanschauung" tatsächlich geltend gemacht. Fragen wir z. B. hinsichtlich der Ordnung der Himmelssphären, die auch nach Zeller auf die Gottheit als Ursache sich zurückführen soll, ob dieselbe ihnen einmal gegeben worden sei oder immer gegeben werde, so erweist sich das eine wie andere sofort als unmöglich, wenn die Ordnung nicht in einer Schöpfung, sondern nur in einer Verbindung besteht, in welche schon Gegebenes, aber ohne sie Bestehendes, gebracht wird. Denn, wenn sie einmal verliehen worden wäre, so müßte die Ordnung einen Anfang gehabt haben und ein Zustand der Unordnung vorhergegangen sein. Das aber wird von Aristoteles geleugnet. Wenn aber die Überführung von Unordnung zu Ordnung immer stattfände, so würde, wie Aristoteles selbst De Coel. I, 10. 280, a, 6 hervorhebt, die Unordnung ebenso wie die Ordnung fort und fort bestehen müssen, was, wie er bemerkt, widerspricht. Auch wäre, wenn die Sphären nicht schöpferisch, sondern nur durch ein Ordnen von dem ungeordnet bereits Gegebenen in ihre geordnete Lage gebracht würden, dies nur in der Art denkbar, daß man die kleineren Sphären durch die größeren sich hindurch bewegen ließe; was doch unmöglich ist, da nach Aristoteles alle Körper undurchdringlich, die Körper der Sphären aber, wie inkorruptibel, so auch der Gestalt und Größe nach unveränderlich sind,[1]

[1] Vgl. De Coel. I, 8. 270, a, 12.

also auch nicht durchbrochen werden können. Auch die Masse der korruptiblen Körper kann darum nicht durch bloße Transposition, sondern nur schöpferisch an die Stelle im Zentrum der Welt hingeordnet sein. Und so liegt für den, der nur einigermaßen sich klar macht, um was für ein Ordnen es sich denn eigentlich handle, schon in der Erklärung, daß alle Ordnung sich auf die Gottheit als erste Ursache zurückführe, ein unverkennbares Zeugnis dafür vor, daß nach Aristoteles Gott auch den immateriellen körperlichen Substanzen ihre Existenz verleiht.

Und mit derselben Klarheit ergibt sich dies auch daraus, daß Gott als Ursache der Bewegung eines immateriellen Himmelskörpers gelehrt wird. Denn die rotierende Bewegung eines Himmelskörpers wird von Aristoteles ausdrücklich nicht als eine gewaltsame, sondern als eine natürliche bezeichnet, und dieser Begriff durch den Vergleich mit den natürlichen Bewegungen der Elemente erläutert. Was gilt nun aber nach Aristoteles hinsichtlich der Ursachen der natürlichen Bewegung? — Es ist dies ein Punkt, über den er sich mit aller nur wünschenswerten Klarheit ausspricht. Nichts anderes ist als Ursache der natürlichen Bewegung zu betrachten, als das, was als Ursache die Natur des Körpers selber gibt. Wenn ein Erdklumpen, der am Fallen gehindert war, infolge der Beseitigung des Hindernisses zu fallen beginnt, so soll doch nicht das, was das Hindernis beseitigte, sondern das, was den Erdklumpen erzeugte, als die Ursache seines Fallens bezeichnet werden. Was könnte klarer zeigen, wie unrichtig man verfährt, wenn man in der oben zitierten Stelle aus Met. *E*, 1. die Worte des Aristoteles, daß geistige Substanzen die Ursache für die sichtbaren göttlichen Substanzen seien, künstelnd dahin deuten will, daß geistige Substanzen ihnen nicht Ursache der Existenz, wohl aber Ursache der Bewegung seien? Das eine ist, wie wir sehen, soweit die Bewegung natürlich ist, von dem anderen untrennbar.

Wir erkennen hieraus zugleich, daß Aristoteles nicht bloß der Gottheit im engeren Sinn, sondern auch seinen sekundären Göttern es zuschrieb, daß sie Ursachen von immateriellen Sub-

stanzen seien. Jeder Sphärengeist bringt nach ihm seine Sphäre auch der Substanz nach hervor. Indem er dies aber tut, tut er es als sekundäre Ursache, da ja die niederen Sphärengeister selbst von der Gottheit ihrer Substanz nach verursacht sind. Und daraus allein erklärt sich die von Aristoteles aufs nachdrücklichste betonte Einheit der Ordnung des Ganzen.[1]

Und wenn wir eben besondere Gründe beibrachten, welche zeigten, daß die Verursachung durch die Gottheit sich bei den immateriellen Substanzen nicht bloß auf die Bewegung und andere Akzidenzien, sondern zugleich auf die Substanz selbst als solche beziehen müsse, so kann auch hinsichtlich der Substanz der Sphärengeister, und viel einfacher noch, im besonderen gezeigt werden, daß etwas Derartiges gänzlich ausgeschlossen ist. Sind sie doch unbeweglich und überhaupt in jeder Beziehung unveränderlich wie die Gottheit.[2] Sie sind nichts als reine substanzielle Energien. Und darum ist es gänzlich ausgeschlossen, daß, wenn die Gottheit ihnen nicht diese substanzielle Natur selbst verleiht, sie auch nur irgend einen Einfluß auf sie übt. Wie aber könnte dann noch von dem εἷς κοίρανος gesprochen werden? wie auch nur von einem einheitlichen letzten Zwecke? Jeder Sphärengeist bedingt als Zweck die Bewegung seiner Sphäre (Met. Λ, 8), und jeder erschiene nunmehr als ein letzter Zweck. Wir hätten also statt der von Aristoteles so stark betonten Monarchie eine Oligarchie und den entschiedensten Polytheismus.

Wird einer, der alle diese Argumente überblickt, noch immer zu sagen wagen, daß ich keine Beweise dafür erbracht habe, daß die Gottheit nach Aristoteles nicht bloß erster Grund für alle Bewegung und Ordnung, sondern auch erste Ursache aller Substanzen, der immateriellen nicht minder als der materiellen, sei? — Ich kann es kaum glauben, obwohl ich, wie ich auch schon an früherer Stelle bemerkte, nicht verkenne, daß es zweierlei ist, einen Beweis erbringen und durch einen Beweis den, bei welchem Vorurteile entgegenstehen, überzeugen.

---

[1] Vgl. Met. Λ, 10.
[2] Vgl. Met. Λ, 8.

2. Doch Zeller hat nicht bloß gesagt, ich habe keine Beweise erbracht, sondern er will auch seinerseits den Beweis für das Gegenteil liefern. Sehen wir also, wie wir die hieraus sich ergebenden Einwände widerlegen; wodurch dann zugleich mit der Ansicht Zellers auch die Meinung derer widerlegt sein wird, welche dafür halten, daß man aus Aristoteles, je nachdem man auf diese oder jene Aussprüche blicke, ganz entgegengesetzte Lehren entnehmen könne, indem er in auffälligster Weise sich selbst widerspreche.[1]

Die angeblichen Gegenbeweise Zellers bezogen sich einerseits auf solches, was Aristoteles über die immateriellen Dinge, andererseits auf das, was er über die Tätigkeit Gottes und sein Verhältnis zur Welt lehrt. In der ersten Beziehung verweist Zeller neuerdings auf Aussprüche des Aristoteles, wonach dem Immateriellen keine Fähigkeit zu sein und nicht zu sein und keine Möglichkeit des Entstehens und Vergehens zukommt. Wir haben ihn Stellen, die solches besagen, schon früheren Ortes[2] vorführen sehen, und die, auf welche er jetzt verweist, sind als Nachträge zu dem damals Gesagten zu betrachten. Sie erscheinen als überflüssige Zugabe, denn schon damals war die Zahl mehr als genügend. Dagegen vermißten wir jede genaue Analyse der einzelnen, welche erkennen ließe, in welchem Sinn vieldeutige Ausdrücke betreffendenfalls zu nehmen sind. Zeller hat auch an dieser Stelle nichts getan, um das Versäumte nachzuholen. Wir selbst aber sind schon damals auf diese Erörterung eingegangen und haben gesehen, wie sie zu einem Ergebnis führt, welches Zellers Einwand ganz entkräftet. Zudem sei bemerkt, daß er in unstatthafter Weise die uns jetzt vorliegende Frage, ob die zur Welt gehörigen immateriellen Substanzen nach Aristoteles eine Ursache haben, mit der, ob sie ein Entstehen aus nichts haben oder haben können, identifiziert. So entschieden ich Zeller widerspreche, wenn er behauptet, keine immaterielle Substanz sei nach

[1] Vgl. insbesondere Elser: „Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes", Münster 1893.

[2] Vgl. oben I, 3. S. 66.

Aristoteles von Gott verursacht, so sehr bin ich doch darin mit ihm einig, daß nach dem Philosophen keine rein immaterielle Substanz jemals aus nichts entstanden ist oder aus nichts entstehen kann, sowie auch darin, daß nach ihm die Sphären und Sphärengeister nicht bloß niemals einen Anfang genommen haben, sondern auch keinen Anfang nehmen konnten.

Aber auch was den angeblichen Gegenbeweis Zellers betrifft, der sich auf seine allgemeine Lehre über die der Gottheit zuzuschreibende Art der Wirksamkeit stützt, kann ich mich zu seiner Widerlegung auf frühere Ausführungen berufen. Wenn er seine Behauptung, daß Gott nur Ursache sei, indem er als höchstes Gut von allem begehrt werde, erneuert und sagt, daß ich sie nicht widerlegt habe, so erinnere ich in dieser Beziehung vor allem an die vielen schon in meiner Beilage zur „Psychologie des Aristoteles" und in meiner Schrift „Über den Creatianismus" erbrachten Stellen, worin Aristoteles in Ausdrücken spricht, welche schlechterdings zu einer solchen Weise der Verursachung nicht stimmen, und protestiere dagegen, wenn Zeller alle diese Aussprüche als solche behandelt, die nicht ernst zu nehmen seien, indem Aristoteles sich hier bloß populären Meinungen akkommodiere. Ferner verweise ich insbesondere auf drei Ausführungen in meiner Beilage zur „Psychologie des Aristoteles". Die eine betrifft das, was Aristoteles Met. *Λ*, 6. 1071, b, 14 gegen Platon, sagt was alles ganz ebenso gegen eine Verursachung spricht, wie Zeller sie dem aristotelischen Gott zuschreibt. Auch der aristotelische Gott erschiene ja nach ihm wie eine bloße Idealursache, welcher die Dinge sich zu verähnlichen suchen, und Aristoteles verdammt also hier ebenso die von Zeller ihm selbst zugeschriebene Lehre wie die platonische als ein leeres Gerede (*κενολογεῖν*).[1] Die andere betrifft den Beifall, den Aristoteles Anaxagoras spendet, wo er den Nus als weltordnendes Prinzip aufstellt. Anaxagoras tut dies ganz sichtlich in Analogie zu unserm verstandesmäßigen Wirken. Aristoteles aber billigt hier nicht allein die Lehre, sondern ausgesprochenermaßen

[1] Vgl. Met. *Λ*, 9.

auch ihre Begründung, die ihm so augenscheinlich dünkt, daß er sich über die Blindheit der Früheren wundert, die nicht schon ebenso wie Anaxagoras geurteilt haben. Die dritte endlich bezieht sich auf die Stellen, welche von einem Vierfachen sprechen, worauf etwas als wirkende Ursache zurückgeführt wird: Natur (φύσις), Verstand (νοῦς), wofür auch manchmal Vernunft (διάνοια) und manchmal Kunst (τέχνη) steht, Zufall (αὐτόματον) und Glück (τύχη). Dabei wird der Nus, welcher Ursache der Welt ist, gelegentlich ausdrücklich, ganz ebenso wie unser Verstand, dem zweiten Gliede zugeordnet; und beiden erscheint also in gleichem Sinne eine Werktätigkeit zugeschrieben.

Ebenso deutlich wie aus jeder der beiden letzten Stellen läßt sich aber auch aus Phys. II, 8. und Met. Λ, 7. 1072, a, 26 erkennen, daß Aristoteles die Tätigkeit seines weltordnenden Verstandes unserer Vernunfttätigkeit analog denkt. Weil die Zweckordnung bei der Tätigkeit der Pflanzen und der Tiere nicht auf deren eigene Vernunft, muß sie, lehrt unter anderem Phys. II, 8., auf eine andere zweckordnende Ursache zurückgeführt werden, offenbar also auf eine solche, die vernünftig ordnend tätig ist. Und weil in uns ein Gedachtes und ein Begehrtes, von denen eines mit dem anderen identisch ist, erfahrungsgemäß unbewegt bewegen, sollen wir nach Met. Λ, 7. 1072, a, 26 schließen, daß auch ein Gedachtes und ein Begehrtes im göttlichen Verstande das unbewegte Prinzip der Bewegung des Weltalls seien. Was ist nun aber, wo es sich um uns handelt, das das Gedachte Denkende und das Begehrte Begehrende? Offenbar sind wir es selbst. Und wenn also die Annahme in Analogie zu dem gemacht wird, was wir in uns erfahren, so muß von Aristoteles in der göttlichen Tätigkeit selbst das Analogon unseres Denkens und Begehrens erblickt werden.[1]

---

[1] Das νοητὸν in Wirklichkeit soll mit dem νοεῖν zusammenfallen und daraus geht hervor, daß auch das ὀρεκτὸν in Wirklichkeit mit dem ὀρέγεσθαι identisch ist. Wie aber ginge es dann an, das ὀρεκτὸν in Gott, das entsprechende ὀρέγεσθαι aber, um das es sich hier handelt, in etwas außer ihm bestehen zu lassen.

Inzwischen habe ich aber zu diesen Argumenten, von denen jedes für sich als ein voller Beweis gelten kann, in meiner Schrift „Aristoteles und seine Weltanschauung" noch eine neue Weise der Begründung gefügt, welche von einer anderen Seite her zeigt, wie Zellers Auffassung des Einflusses, den der aristotelische Gott übt, schlechterdings unmöglich ist. Ich verwies darauf, daß nach Aristoteles weder die unorganische Welt, noch die Pflanzenwelt an dem Vermögen des Begehrens teil hat, daß sich vielmehr ein solches erst auf der Stufe des tierischen Lebens findet. Somit ist es auch nicht richtig, daß es, so wie Zeller meint, bei ihnen schon zu einem wahren und eigentlichen Begehren nach der Gottheit komme. Ferner lehrt Aristoteles, daß es unmöglich sei, etwas zu begehren, ohne es zu denken. Somit müßte er den Pflanzen und den unorganischen Körpern, wenn er sie wahrhaft nach der Gottheit begehren ließe, auch ein Denken der Gottheit zuschreiben. Es ist augenscheinlich, daß er dies nicht getan hat. Ja, nichts Körperlichem konnte nach ihm ein Denken der Gottheit zukommen, da er nachdrücklich betont, daß nichts Ausgedehntes etwas Unausgedehntes zu denken vermöge.[1] Und somit ist es nicht richtig, daß er auch nur die Himmelssphären nach der Gottheit oder nach dem betreffenden Sphärengeist, den er als Ziel ihrer Bewegung bezeichnet, begehren läßt.

Und dagegen kann man nicht geltend machen, daß Aristoteles ja doch geradezu sage, alle diese Dinge, ja sogar die erste Materie, begehrten nach der Gottheit, da ja auch wir sagen, ein vom Schützen abgesandter Pfeil strebe nach dem Ziel, oder auch, er wolle das Ziel treffen, ohne dem Pfeil selbst ein Begehrungsvermögen und Willensvermögen zuzuschreiben. Wir sprechen hier in einem übertragenen Sinn; und Alexander von Aphrodisias, in seinem unzweifelhaft echten Kommentar zu Met. *Λ*, 9. macht bereits darauf aufmerksam, daß Aristoteles in den betreffenden Stellen dasselbe tue, wie denn auch schon Theophrast in seinem metaphysischen Fragment bemerkt, daß dieser metaphorische Sinn des Wortes „begehren" bei der

[1] De An. I, 3. 407, a, 9 f.

Auslegung des Aristoteles zu berücksichtigen sei. Erklärt man die Metapher, so findet man, daß die Natur hier begehrend genannt wird zur Bezeichnung ihrer Hinordnung durch den Willen des göttlichen Werkmeisters, wie der Pfeil nach dem Ziele strebend, wegen der Hinordnung seines Fluges zu dem Ziel durch den Schützen, der ihn entsendet. Und so zeigt sich denn, daß alle die Stellen, auf welche sich Zeller zugunsten seiner Meinung beruft, sobald man es nicht unterläßt, sich ihren wahren Sinn verständlich zu machen, geradezu gegen ihn zeugen. Wenn Aristoteles Met. *Λ*, 10. sagt, die Dinge wollten nicht schlecht regiert werden, so ist der Sinn kein anderer als der, daß Gott dies nicht wolle. Und wenn er sagt, alles strebe nach dem Besten, so drückt dies dasselbe aus, was Theophrast in eigentlicherer Redeweise ausspricht, wenn er „das erste Göttlichste" als das „alle besten Dinge Wollende" bezeichnet (*τὸ πρῶτον θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον*).

Wie gedankenlos die Interpreten hier bei der Auslegung des Aristoteles verfahren sind, erkennt man auch sofort, wenn man die Frage aufwirft, ob das der ersten Materie zugeschriebene Begehren, welches nach ihnen nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn ein Begehren sein soll, eine substanzielle Aktualität sei oder nicht. Wenn es etwas Aktuelles, und sein unmittelbares Subjekt die substanzielle Materie ist, muß es unzweifelhaft eine solche sein; und doch ist dies ausgeschlossen, da die nach der Form strebende Materie, insofern sie danach strebt, reine Möglichkeit ist. Wenn das Begehren der Materie aber nicht eine Aktualität in der Materie ist, was ist es? Etwa die Materie selbst? — Wer dies annimmt, gesteht schon ein, daß es sich um kein Begehren im eigentlichen Sinn handelt, da dieses keine Potenz, sondern ein Akt ist. Um was also, wenn nicht, wie wir mit Alexander von Aphrodisias sagen, um ein Hingeordnetsein zum Ziele durch den göttlichen weltordnenden Verstand?

Nun haben wir auch noch gesehen, daß Aristoteles nicht bloß solches, was an der Materie teil hat, sondern auch Immaterielles von Gott verursacht sein läßt, wo dann mit dem Entfall der Materie alles entfällt, dem man versucht sein könnte,

das Begehren nach der Gottheit zuzuschreiben, welches zur Wirklichkeit führt. Und so ist denn, wie mir scheint, die Widerlegung der Zellerschen Auffassung der Weise, wie der aristotelische Gott Ursache ist, nicht bloß geliefert, sondern durch eine solche Überfülle von zwingenden Beweisen erbracht, daß man den Leser um Entschuldigung bitten möchte, ihn überflüssig so lange dabei aufgehalten zu haben. Doch die weite Verbreitung, welche der Irrtum hier gefunden, schien es mir zu fordern, keines von den Momenten, die gegen ihn sprechen, unerwähnt zu lassen. Und eben darum müssen wir auch noch im einzelnen auf jede der Äußerungen des Aristoteles eingehen, in welchen Zeller seinerseits für die entgegengesetzte Auffassung einen Anhalt zu finden glaubt.

Er behauptet, daß Aristoteles den göttlichen Nus in seinem Denken auf sich selbst beschränke, und daß er dies nicht bloß ausspreche, sondern auch damit begründe, daß es der Vollkommenheit Gottes widerstreiten würde, etwas Geringeres zu denken als sich selbst.[1]

Beides beruht auf Mißverständnis. Es ist wahr, daß Aristoteles im zwölften Buch der Metaphysik, Kapitel 9 lehrt, daß nur Gott selbst Gegenstand des göttlichen Denkens sei, und daß er dort sagt, die göttliche *νόησις* sei *νοήσεως νόησις*. Seine noetische Tätigkeit (*νοεῖν*) gehe auf ihn selbst. Allein wäre Zeller so vorsichtig gewesen zu untersuchen, erstens, ob es bei Aristoteles dasselbe sei, etwas erkennen und etwas zum Gegenstand des Erkennens haben, und zweitens, ob der Ausdruck *νοεῖν* bei ihm immer gleichbedeutend sei mit „Denken" oder oft in einem engeren Sinn gebraucht werde, so hätte er sofort erkannt, daß, was er Aristoteles hier sagen läßt, nicht wirklich von ihm ausgesprochen wird. Denn nach des Aristoteles ausdrücklicher Bestimmung wird vieles erkannt, ohne selbst Gegenstand der Erkenntnis zu sein, wie denn z. B. De An. III, 6. gegen Ende zwischen solchem, was durch sich und solchem, was durch ein anderes erkannt werde, ausdrücklich unterschieden wird. Das Negative soll von uns

[1] a. a. O. S. 1052.

erkannt werden, ohne Gegenstand des Erkennens zu sein. Wir erkennen es nach Aristoteles gewissermaßen durch das Entgegengesetzte. Auch wenn wir erkennen, daß etwas geschehen wird, weil wir die Macht und den Willen dazu haben, erkennen wir es, ohne daß es selbst Gegenstand für unser Erkennen ist. Denn wie Aristoteles wiederholt bemerkt, kann der Gegenstand des Erkennens nicht später sein als das Erkennen. Und wenn also Aristoteles leugnet, daß etwas anderes als das göttliche Erkennen selbst Gegenstand des göttlichen Erkennens sei, so widerspricht dies doch gar nicht der Annahme, daß er nichts von der Erkenntnis der Gottheit ausschließe, sondern nur sie aller übrigen Erkenntnis durch die Erkenntnis ihrer selbst teilhaft sein lasse. Ferner sehen wir Aristoteles den Ausdruck *νοεῖν* in der Tat oft in engerem Sinn gebrauchen, wo er dann die Erkenntnis eines ersten Prinzipes bedeutet. Von dem ersten Prinzip haben wir kein Wissen (*ἐπιστήμη*), sondern ein Einsehen (*νοῦς*). Somit steht nichts im Wege, daß Aristoteles Gott für allwissend hält und ihm doch nur ein *νοεῖν* seiner selbst zuschreibt, indem er dann als Begriff mit dem *νοεῖν* den des Erfassens des ersten Prinzipes verbindet. Es würde damit gesagt sein, daß, obwohl Gott alles erkenne, er doch nur sich allein als erstes Prinzip erfasse, was aufs schönste dazu stimmt, daß er selbst das erste Prinzip aller Dinge ist, die Wahrheit, in der alle andere Wahrheit gründet. Und auch was eben gesagt wurde, daß nur er Gegenstand seines Erkennens sei, ist damit im Einklang.[1]

Wenn nun diese Interpretation, die ich im wesentlichen schon in meiner Beilage zur „Psychologie des Aristoteles" empfohlen, nach dem Gesagten als eine mögliche erscheint,

[1] Auch das ist beachtenswert und stimmt aufs beste zu den von uns hier gegebenen Erklärungen, daß die Magn. Mor. II, 15. 1212, b, 39 jenes Denken der Gottheit, welches auf sie selbst gerichtet ist, nicht mit dem Ausdruck *νοεῖν*, sondern mit *θεᾶσθαι* bezeichnen. Wenn Gott alles erkennt, so schaut er doch nur sich selbst. Auch der Vergleich mit dem Schenden darf als ein Hinweis darauf gedeutet werden. Met. *Λ*, 9. 1074, b, 32.

so erweist sie sich alsbald zugleich als die einzig mögliche, wenn wir an einer anderen Stelle das göttliche Denken von Aristoteles nicht allein als Nus, sondern als σοφία, Weisheit bezeichnen hören,[1] welche nach des Aristoteles ausdrücklicher Bestimmung (Eth. Nikom. VI, 7. 1141, a, 18) ein mit Wissen verbundenes Einsehen ist. Aristoteles hätte nicht, so wie er es tut, sagen können, daß Gott die σοφία, ja daß ihm allein die σοφία in vollkommenster Weise zukomme, wenn er ihm nicht mit und in dem Einsehen des Prinzipes die Erkenntnis aller Konsequenzen, die sich daran knüpfen, zugeschrieben, sondern ihn, wie es nach Zeller der Fall wäre, einem Dummkopf analog gedacht hätte, der, obwohl er die Erkenntnis des Prinzipes hat, nichts von alledem zu erkennen vermag, was mit diesem Prinzip als Konsequenz notwendig zusammenhängt.

Doch Zeller behauptet, Aristoteles habe die Lehre von der Einschränkung des göttlichen Erkennens, die er bei ihm finden will, nicht bloß ausgesprochen, sondern auch begründet, denn etwas Geringeres zu erkennen als sich selbst, sage er, sei des Gottes nicht würdig. Und darum sei es schlechterdings geboten, an ihr als etwas Wesentlichem festzuhalten.

Ich antworte: gewiß ist die Welt, obwohl sie nach Aristoteles tadellos vollkommen ist, für sich allein betrachtet, weniger vollkommen als Gott selbst; und wenn darum Gott die Welt, nicht aber sich selbst erkennen würde, so würde er, indem er etwas minder Gutes erkännte, seinem Erkennen nach minder vollkommen sein. Aber darum handelt es sich ja nicht, vielmehr nur darum, ob er nur sich allein oder, indem er sich erkennt, auch die Welt erkenne. Und in bezug auf diese Frage ist es nach der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles,[2] daß, wo Gutes zu Gutem hinzukommt, die Summe immer besser sei als der einzelne Summand, und daß dies ganz ausnahmslos gelte, wie groß auch immer einer der Summanden für sich gedacht werden möge, klar, daß, wenn die Erkenntnis Gottes überhaupt von der der Welt getrennt bestehen könnte,

[1] Vgl. Met. Λ, 2.

[2] In Ethik, Topik und Rhetorik.

ein auf die Gottheit allein beschränktes Denken der Gottheit als ein geringeres Gut bezeichnet werden müßte als ein Erkennen ihrer selbst, welches auch die Erkenntnis der Welt in sich beschließt.

Doch man stößt sich hier an dem Ausspruch des Aristoteles, daß es besser sei, einiges nicht zu sehen als zu sehen.[1] Das, meint man, müsse doch von allem Schlechten in der Welt gelten. Und in der Tat hat sich schon Alexander von Aphrodisias in Rücksicht darauf verführen lassen, nicht zwar die Erkenntnis Gottes ganz auf Gott zu beschränken, aber sie doch auch nicht auf jede Einzelheit auszudehnen. Aber die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich sofort, wenn man erwägt, daß, was in der Welt, wenn man es isoliert für sich betrachtet, als schlecht, sobald man es im Zusammenhang des Ganzen erfaßt, in jeder Beziehung als gerechtfertigt erscheint. Aristoteles ist ausgesprochenermaßen ein so entschiedener Optimist wie Leibnitz. Keine andere Weltordnung, behauptet er, könnte besser oder auch nur gleich vollkommen sein.[2] Die partiellen Mängel erweisen sich als Vorzüge im Hinblick auf das Ganze, und wenn sie bei isolierter Betrachtung als etwas Unliebsames erscheinen müßten, so doch nicht mehr, wenn man sie in das Ganze eingeordnet erfaßt. So aber erkennt sie Gott und heißt sie gut, wie er sie erkennt. Die Vollkommenheit Gottes verlangt also keineswegs nach den aristotelischen Prinzipien der Bevorzugung, daß Gott irgend etwas nicht erkenne,[3] aber allerdings, daß nichts anderes als er selbst Gegenstand seiner Erkenntnis sei.

Und warum dies? — Ich antworte: aus einem doppelten Grunde. Erstens, weil, wenn etwas anderes Gegenstand seiner Erkenntnis wäre, Gottes Erkennen durch etwas anderes bedingt erscheinen würde; denn, wo der Gegenstand von dem Erkennen

---

[1] Met. *Λ*, 9.

[2] Vgl. dazu besonders De Coel. II, 5.

[3] Wie sehr ihr dies vielmehr widerspräche, zeigt die Weise, wie Aristoteles die Erkenntnislehre des Empedokles, aus der sich solches ergeben würde, daraufhin durch diesen Nachweis ins Lächerliche ziehen will. De An. I, 5. 410, b, 4 u. Met. *B*, 4. 1000, b, 3.

verschieden ist, ist er, wie Aristoteles lehrt, Vorbedingung des Erkennens. Und zweitens, weil bei dem, was in etwas anderem seinen Grund hat, die Erkenntnis aus dem Grunde vollkommener ist als die einfache Wahrnehmung des Dinges in sich selbst,[1] welche zunächst nur das Daß, nicht aber das Warum offenbart.[2] Auch wir erkennen manches aus dem Grunde, und es ist dann die Erkenntnis des Warum vollkommener, als die des bloßen Daß; aber dabei besteht noch die Unvollkommenheit, daß, was der Natur nach das früher, für uns das später zu Erkennende ist. Bei Gott dagegen, dessen Gegenstand das erste Prinzip aller Dinge ist, ist das an und für sich Erste von dem für ihn Ersten nicht verschieden; er erkennt das Bedingte, indem er das Bedingende schaut.

Wie nun aber hier der ganze Einwand Zellers sich als Folge mehrfacher Mißverständnisse herausgestellt hat, so gilt dasselbe da, wo er behauptet, daß dem aristotelischen Gott jede Werktätigkeit abgesprochen werden müsse,[3] weil für ihn, den sich selbst Genügenden, kein Grund bestehe, etwas anderes zu begehren. Zeller spricht hier, als ob er mit den Ausführungen der Nikomachischen Ethik ganz unbekannt sei, welche von dem Freunde verlangen, daß er nicht um des eigenen Vorteils willen, sondern selbstlos das Glück des Freundes anstrebe. Aus eben diesen Stellen erklärt sich auch, warum Aristoteles, wenn er von Gott leugnen zu müssen glaubt, daß er einer Handlung bedürfe, ihm doch zugleich eine die ganze Natur und das ganze Schicksal der Menschen beherrschende Vorsehung zuschreiben kann. Wie gröblich hier die Lehre von Aristoteles, wonach Gott nur ein theoretisches Leben führt, mißdeutet worden ist, muß jedem offenbar werden, der darauf achtet, daß Aristoteles aus dem Satze selbst, daß Gottes Leben ein rein theoretisches ist, den Schluß zieht, daß er, ähnlich wie auch wir die uns Ähnlichen am meisten lieben, für jene Menschen, die durch ein rein theore-

[1] Anal. Post. I, 31. 88, a, 5. Met. *A*, 1. 981, a, 30.

[2] Man vgl. dafür z. B. die Erörterungen in dem ersten Kapitel des I. Buches der Metaphysik.

[3] a. a. O. S. 1052.

tisches Leben sich ihm verähnlichen, durch ein besonders gütiges Walten Fürsorge tragen werde. Was Aristoteles wirklich damit sagen wollte, habe ich anderwärts und insbesondere in meiner Schrift „Aristoteles und seine Weltanschauung" ausführlich dargelegt, so daß es eine nutzlose Wiederholung wäre, wenn ich hier abermals dabei verweilte. Genügt es doch zu unserem Zweck, daß es jedenfalls nicht die Bedeutung, die Zeller ihm geben will, und überhaupt keine Bedeutung hat, welche ein bewußtes Schaffen und Ordnen ausschließt.

Und mit ähnlich kurzem Worte können wir auch den Einwand Zellers zurückweisen, welcher sich auf die von Aristoteles Gott zugeschriebene Unbeweglichkeit gründet.[1] Sie soll mit einem Handeln Gottes unvereinbar sein, da, wie Met. *B*, 2. hervorhebe, jeder, der handle, einer Bewegung unterliege. — Dieses Buch stellt zur Vorbereitung späterer Untersuchungen Aporien zusammen, ohne sie zu lösen. Und so enthält denn auch diese Stelle nur eine Aporie gegen die Lehre, daß das erste Prinzip völlig unbewegt sei. Würde Aristoteles die Lösung der Aporie in eingehender Erörterung beigefügt haben, so hätte er wohl vor allem darauf hingewiesen, daß, wie er ja wieder und wieder lehrt, keine Bewegung in dem Bewegenden, sondern jede in dem Bewegten sei und ferner darauf, daß das Wirken des göttlichen Verstandes auf die Welt nicht ähnlichen Bedingungen unterliege wie das unseres Verstandes, wenn er etwas außer uns beeinflußt. Denn dieser tut dies nur mittels des dem sensitiven Teil zugehörigen Vermögens zur willkürlichen Bewegung, die wir selbst an unserem Leibe erfahren, während Gott als reiner Geist die Welt mit seiner Tätigkeit beeinflußt. Und wenn bei uns in einem weiteren Sinne auch insofern schon von einer Art Bewegung *κίνησις*[2] gesprochen werden kann, als unser Denken unser Bevorzugen und Wollen determiniert, so kann auch hievon bei Gott keine

[1] a. a. O. S. 1053.

[2] Vgl. De An. III, 7. 431, a, 6, wo über die Empfindung gesagt wird, sie sei entweder keine Bewegung oder eine Bewegung in anderem Sinne als dem, in welchem das Wort eine unvollendete Energie bedeute.

Rede sein. Nicht als ob nicht auch in ihm, wie ein Analogon des Denkens, auch ein Analogon des Bevorzugens sich fände,[1] sondern weil das Analogon des Bevorzugens mit dem Analogon des Denkens in ihm identisch ist. Und dies darf nicht befremden, da ja Aristoteles auch das Analogon der Lust am Denken mit dem Analogon des Denkens, ja sogar auch das Analogon des Denkens mit dem Analogon der Substanz in Gott identifiziert. Bei uns, wo das alles auseinander fällt,[2] ist das Denken selbst schon eine Art Leiden; und von der Lust an ihm und der durch das Denken determinierten Bevorzugung gilt dasselbe. In Gott aber ist Sein und Denken und seliger Genuß seiner Vollkommenheit und allmächtig bestimmendes Wollen der bestmöglichen Welt, alles einfach und unteilbar eins. Und so ist denn, wie die Dependenz eines Teiles vom anderen Teil, auch jedes Leiden und jede Bewegung, selbst in jenem weiteren Sinne, wonach es unser Denken und Lieben mitumfaßt, ausgeschlossen.

Würde einer den Einwand, den das Buch Met. *B* dagegen aufwirft, daß ein durch sich selbst in vollkommener Weise Gutes das Prinzip der Bewegung sei, nur insofern erheben, als jedes Handeln um eines Guten willen auf ein zu wirkendes Gut, nicht aber auf ein schon bestehendes und ewig notwendig gegebenes als Ziel gerichtet sei, so wäre die Antwort durch das, was Aristoteles im Anfang von Met. *Λ*, 10. sagt, vorgezeichnet. Es wird dort gefragt: „Wie besteht das Gute, zu dem die Welt als Ziel geordnet ist? Ist es in ihr oder außer ihr wirklich?“ Und Aristoteles antwortet: in beiderlei Weise, wie ja auch von dem Gute, zu dem ein Heer geordnet ist, gesagt werden kann, daß es in ihm und außer

---

[1] Im Gegensatz zur Natur wirkt der Verstand, je nachdem er will, Entgegengesetztes. Der Arzt, vermöge desselben Begriffs der Gesundheit, macht, je nachdem er will, gesund oder krank. Und so sagt Aristoteles in der Topik, auch vom Tugendhaften und vom Gott gelte, daß sie die Macht hätten, das Böse zu tun, aber daß sie nicht von der Art seien, daß sie es wirklich täten.

[2] In bezug auf die geistige ἡδονή zum Denken vgl. Eth. Nik. X, 5. 1175, b, 34.

ihm bestehe. In ihm sei es die Ordnung des Heeres, welche die Kunst des Feldherrn ihm gibt, außer ihm die Feldherrnkunst, die als Gedanke seiner Ordnung gewissermaßen selbst seine Ordnung ist und von der mit noch mehr Recht gesagt werden kann, daß sie, als Ziel erstrebt, einen Einfluß übe. In der ersten Weise nun kann das Gut, zu welchem alles als Ziel geordnet ist, nicht etwas ewig durch sich selbst Notwendiges sein, wohl aber in der letzteren. Es ist offenbar, daß diese ganze Ausführung des Aristoteles eher als Argument für als gegen die Auffassung geltend gemacht werden kann, die seine Gottheit ihr Wirken unbewegt aber trotzdem mit Bewußtsein und Willen üben läßt.[1]

So haben sich denn die Angriffe Zellers auch gegen meine vierte These als völlig kraftlos erwiesen. Sowohl das ist

[1] Auch die Stelle Met. *Λ*, 7. 1072, b, 1 bezieht sich auf die Frage, wie das Weswegen in etwas Unbewegtem sich finden könne. In meiner „Psychologie des Aristoteles" hielt ich mich bei ihrer Besprechung an die damals durch Schwegler und Bonitz empfohlene Lesart, die einen Sinn ergibt, welcher ganz mit dem, was Aristoteles Met. *Λ*, 10. princ. und wieder ebendaselbst 1075, b, 10 sagt, zusammenstimmt. Jetzt gibt man, namentlich seit der Entdeckung einer interpretierenden Stelle von Alexander von Aphrodisias, die sich in den Kommentaren des Averroes erhalten hat, einer anderen Lesart den Vorzug. Hienach würde Aristoteles sagen, das Weswegen im Sinne dessen, wofür etwas geschieht, könne nicht in dem Unbewegten sein, wohl aber das Weswegen im Sinne dessen, wonach begehrt werde. In dem von Aristoteles in Met. *Λ*, 10. princ. gebrauchten Beispiel erscheint als das Weswegen im Sinne des Wofür das Heer, dem die gute Ordnung gegeben wird, als das Weswegen im Sinne des Wonach die gute Ordnung, die in dem Verstande des Feldherrn vorbesteht, während nicht er, sondern nur das Heer es ist, auf dessen Förderung das Streben abzielt, wie auch Platon im ersten Buch der Republik sagt, der Hirt gehe als Hirt nicht auf das eigne Wohl, sondern auf das der Herde aus, und so auch der Regent als Regent nur auf das der Untertanen. Es ist seltsam, wie Zeller a. a. O. S. 1052[2] ein großes Wesen daraus macht, daß ich mich hier an eine falsche Lesart gehalten, da sichtlich die eine wie die andere mit meiner Auffassung des Aristoteles gleichmäßig im Einklang ist. Auch nach mir wirkt ja der aristotelische Gott nicht, um selbst etwas zu gewinnen, sondern um in selbstloser Liebe auch anderes nach Möglichkeit an seiner Vollkommenheit teilnehmen zu lassen.

nicht richtig, daß ich keine Beweise dafür erbracht, als auch, daß ich Zellers angebliche Gegenbeweise nicht zu widerlegen vermocht habe. Wenden wir uns also jetzt zu dem, was er sagt, um den Eindruck, den meine fünfte These machen konnte, zu paralysieren.

V.

Ich hatte gesagt:

„Aristoteles zeigt da, wo er den Menschen seiner intellektiven Seele nach unmittelbar von Gott geschaffen werden läßt, ähnlich wie anderwärts, eine nahe Verwandtschaft seiner Lehre mit der des Platon."[1]

Es handelt sich hier, wenn auch nicht um ein neues zwingendes Argument, doch um etwas, was unleugbare Bedeutung hat; denn der Einfluß, den Platon als Lehrer geübt, macht sich bei Aristoteles auch noch in der reifsten Zeit seines Philosophierens mächtig geltend. So finden wir sogar in der Politik trotz aller Ablehnung eines Kommunismus, der selbst vor der Zerstörung der Familienbande nicht zurückschreckt, das aristotelische Staatsideal dem platonischen noch aufs innigste verwandt. Zeller begreift auch die Wichtigkeit dieses Momentes recht wohl und hält es darum für nötig,[2] auch seinerseits bei dem Vergleich der platonischen und der aristotelischen Lehre von der Beseelung zu verweilen, um zu zeigen, daß er, in entsprechender Weise angestellt, zu einem nicht sowohl meiner als seiner Auffassung günstigen Ergebnis führe.

---

[1] Hinsichtlich einer Ungenauigkeit in der Fassung dieser These verweise ich auf das zur dritten These Gesagte. Statt „wo er die menschliche Seele ihrem intellektiven Teile nach von Gott schaffen läßt", sollte es heißen „wo er den Menschen durch eine schöpferische Mitwirkung Gottes seiner intellektiven Seele nach entstehen läßt". Ich bringe dies nicht ohne guten Grund in Erinnerung, da der Ersatz der minder genauen Ausdrucksweise durch die genauere auch für die hier folgende Untersuchung vorteilhaft ist.

[2] a. a. O. S. 1049 f.

Nicht als ob er leugnen könnte, daß bei Platon die Seele ihrem höchsten Teile nach unmittelbar von Gott hervorgebracht wird, während dies nach dem Zellerschen Aristoteles nicht der Fall sein würde; allein diese Differenz selbst wird von ihm als notwendige Folge einer allgemeineren Fortbildung der platonischen Lehre dargestellt. Wie Platon stehe es auch Aristoteles fest, daß die noetische Seele unsterblich und nicht aus den Elementen der niederen Körperwelt gebildet sei.[1] Er denke sie aber eben darum auch als immateriell und ihrer Natur nach notwendig; wenn aber dies, auch als ursachlos von Ewigkeit bestehend. So halte denn Aristoteles zwar allerdings nicht wie im Falle der Richtigkeit meiner Auffassung an der Erzeugung der noetischen Seele durch die Gottheit, dafür aber um so mehr an der Präexistenz fest und lasse sie aus einer bloß zeitlichen zu einer ewigen Präexistenz werden. Ja, nicht bloß in der Lehre von der Unsterblichkeit, der höheren Natur und der Präexistenz zeigten sich bei der aristotelischen Lehre von der Beseelung noch Anklänge an Platon und Spuren seines Einflusses, sondern in bedeutsamer Weise trete ein solcher auch noch in dem Umstand zutage, daß schon Platon die Seele zunächst in den Samen des Vaters und mit ihm erst in die Katamenien eingehen lasse, um zur Bildung des neuen Menschen verwendet zu werden, was ebenfalls nach meiner Darstellung des Aristoteles nicht der Fall ist.[2] Er beruft sich dabei auf eine Stelle des Phädrus: „Es ist ein Gesetz der Adrastea, daß eine Seele, die aus der übersinnlichen Welt auf die Erde herabsinkt, bei ihrer ersten Geburt in kein Tier eintrete, *ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου* usw. (die *γονή*, aus der ein Mann entsteht, der Philosoph usf. werden wird)".

Doch was Zeller hier sagt, läßt sich in allen Punkten widerlegen, in welchen es den Zellerschen Aristoteles Platon verwandter zeigen würde, als er es nach unserer Darstellung wahrhaft ist.

---

[1] a. a. O. S. 1050.

[2] a. a. O. S. 1053 [3].

Daß von Aristoteles der Nus, weil nicht aus den niederen körperlichen Elementen gebildet, für immateriell gehalten wird, ist ein Punkt, in dem ich mit Zeller einig bin, und ich gebe zu, daß daraufhin Aristoteles, wenn er ihn ursprünglich für sich bestehend gedacht hätte, ihn als von Ewigkeit bestehend hätte denken müssen wie die Sphären und Sphärengeister. Nur wenn er nach ihm zunächst als Teil des Menschen seinen Anfang nahm, war die Annahme seiner Existenz von Ewigkeit, die Platon nicht gelehrt hatte, auch für Aristoteles vermeidlich. Fragen wir nun, welche Abweichung Aristoteles leichter zulässig erscheinen mußte, die Leugnung seines Anfangs oder die Leugnung seiner Präexistenz, so hängt die Antwort davon ab, ob im Falle der Annahme der Präexistenz irgend etwas von dem, was Platon daraus erklären wollte, sich für Aristoteles noch daraus erklärbar zeigte oder nicht. Und darauf ist zu antworten, daß dies in keinem Stücke der Fall ist. Die Seelenwanderung wird aufgegeben. Auch die Wiedererinnerung an das in der Ideenwelt Erfahrene entfällt. Alle allgemeinen Begriffe werden den Phantasmen entnommen und in ihnen erfaßt. Die noetische Seele kommt als tabula rasa ins irdische Dasein, und ihr Lernen, nicht bloß das durch Unterricht, sondern auch das durch eigene Überlegung, ist ein Neuerwerben von Erkenntnissen. Auch gilt der Gedanke Ptatons nicht, die intellektive Seele müsse, weil höher als der Leib, um dieser ihrer höheren Würde willen früher bestanden haben. Ihre Würde läßt sie nach Aristoteles der Ordnung der Zwecke nach als das Frühere erscheinen, aber die Ordnung der Ausführung ist nach ihm entgegengesetzt der Ordnung der Zwecke. Es ist also klar, daß die Annahme, die Seele habe präexistiert, Aristoteles auch nicht einen einzigen von den Vorteilen gewährt haben würde, die Platon aus ihr zu ziehen hoffte; daß sie vielmehr nur eine Schwierigkeit hätte bestehen lassen, die Platon selber gar sehr empfindet und der er anders im Phädrus, anders in dem später geschriebenen Timäus zu begegnen sucht. Sie liegt darin, daß nach Platon und, wenn er ihm verwandt dachte, auch nach Aristoteles der körperfreie Zustand der Seele vollkommener

ist als der ihrer Verbindung mit dem Leibe, und sich darum die Frage aufdrängt, warum die intellektive Seele, wenn sie früher für sich bestand, den vollkommeneren Zustand mit dem unvollkommeneren vertauscht habe. Es stand Aristoteles frei, sich diese Verlegenheit zu ersparen, wenn er die intellektive Seele nicht präexistieren ließ. Wenn nicht, so mußte er ähnlich wie Platon im Phädrus und Timäus nach einer Erklärung suchen oder eine der beiden von Platon gegebenen beibehalten. Daß er dies letztere nicht getan, ist, was den Erklärungsversuch des Phädrus anlangt, leicht erweislich. In diesem Dialog hatte Platon die Trennbarkeit noch nicht auf den noetischen Teil beschränkt, sondern auch die konkubiszible und iraszible Seele daran Anteil nehmen lassen. Und so war denn auch die Seele schon im Zustand der Präexistenz nicht frei von niederen Neigungen gewesen, so daß es zu einer Art Sündenfall kommen konnte, der dann der Anlaß zu der für sie so erniedrigenden Verbindung mit dem Leib geworden ist. Nicht bloß für Aristoteles, auch für Platon, als er den Timäus schrieb und in ihm die Trennbarkeit dem noetischen Teil allein zusprach, war dieser Erklärungsversuch nicht mehr brauchbar. Die körperfreie Seele erscheint nunmehr als keinerlei Versuchungen unterworfen. Platon muß ihn darum durch einen anderen ersetzen, dessen Annahme aber für den Zellerschen Aristoteles noch ebenso unmöglich wäre. Platon stellt nämlich die Einkörperung der Seele als eine Verfügung des Demiurgen dar, den er, nachdem er die intellektiven Seelen erzeugt hat, ihnen erklären läßt, daß er dieselbe, so nachteilig sie für die Seelen selbst sei, zum Besten des Weltalls treffen müsse, indem diese zu seiner Vollständigkeit auch der beseelten Organismen als Mittelglieder bedürfe. Und nachdem er ihnen zum Trost im Falle eines guten Verhaltens und tapferen Widerstandes gegen die im irdischen Leben ihnen zuwachsenden Affekte eine Erlösung und Rückkehr zum körperfreien Bestand in Aussicht gestellt, säet er sie, die einen auf der Erde, die anderen auf dem Monde und anderwärts selber aus, wo dann die erzeugten Götter sie als einen überirdischen Bestandteil

einem Gebilde, das sie aus irdischen Elementen herstellen, einfügen.

War nun diese Erklärung im Timäus für Aristoteles annehmbar? — Nach der Auffassung Zellers jedenfalls nicht, da nach ihm die Gottheit ja gar nichts verfügt. Und auch davon abgesehen, wäre sie mit dem Gedanken, daß in der noetischen Seele der Zweck liegt, dem alles andere im Menschen untergeordnet ist, unvereinbar. Allerdings erscheinen auch die Sphärengeister zum Besten des Weltalls hingeordnet und um seinetwillen mit dem gestirnten Himmel in Verbindung gebracht, nicht aber so, daß sie infolge davon selbst etwas von ihrer Vollkommenheit einbüßen. So hätte denn Aristoteles, selbst nach unserer Auffassung seiner Gotteslehre, auch den späteren Erklärungsversuch Platons sich nicht eigen machen können, dann aber sich doch wohl dringlich aufgefordert sehen müssen, ihn durch einen anderen zu ersetzen. Wenn nun von einem solchen niemand, und auch Zeller selbst nicht, eine Spur bei ihm aufzuweisen vermag, muß dies alles nicht dazu drängen anzunehmen, daß Aristoteles nach dem Entfall aller platonischen Motive für eine Präexistenz die Präexistenzlehre selbst und damit die ganze Quelle der Schwierigkeiten entfallen ließ? Der Entfall der Schwierigkeit ersetzte dann ohne weiteres die so mißlichen und sich selbst nicht gleichbleibenden platonischen Lösungsversuche.[1]

---

[1] Nach der Zellerschen Auffassung der aristotelischen Lehre bliebe nichts übrig als anzunehmen, daß, was den getrennt bestehenden Nus zur Verbindung mit dem Leibe geführt habe, ein ihm inwohnendes Begehren nach der Gottheit gewesen sei; ein Streben, ihrer durch Verähnlichung teilhaft zu werden. Allein das wäre denn doch eine seltsame Verähnlichung, die in einer Vertauschung eines rein theoretischen Lebens mit einem vielfach praktischen bestände, den früher Wechsellosen dem Wechsel unterwürfe, den von den Affekten Freien und Unangefochtenen in den heftigsten Kampf mit ihnen verstrickte, den Irrtumslosen dem Irrtum zugänglich machte und dem sittlich Unbefleckten auch zu argem moralischen Verderben den Anlaß gäbe. Glaubt doch auch Zeller, Theophrast habe recht, wenn er im Sinne des Aristoteles jede Täuschung, welcher der Nus in diesem Leben verfällt, mit

Wenn ich aber zugebe, daß Aristoteles, wenn er die platonische Präexistenzlehre beibehalten hätte, eine ewige Präexistenz an die Stelle einer bloß zeitlichen hätte setzen müssen, so gebe ich dagegen nicht zu, daß er in solchem Falle zugleich einen so wichtigen Lehrsatz wie den, daß der Nus von Gott verursacht sei, aufzugeben genötigt gewesen wäre. Sahen wir doch, daß auch die Ewigkeit der Sphären und Sphärengeister Aristoteles nicht hindert, sie verursacht zu denken. Und gerade auch hiefür hatte ihm Platon das Beispiel gegeben, indem er ebenso wie die göttliche niedere Welt auch die ewige Welt der Ideen durch die Gottheit, welche als unendlich vollkommen mit der höchsten Idee, der des Guten, zusammenfällt, bedingt sein läßt.[1] Ja, sie hätte nicht bloß nicht dazu führen müssen, sondern nach dem, was wir dargelegt, nicht einmal dazu führen können, wenn anders die Einheit der Weltordnung, welche Materielles und Immaterielles gleichmäßig umfaßt, noch möglich bleiben sollte. Die Abweichung von Platon wäre also hier von geradezu unermeßlicher Bedeutung. Und wir werden uns in dem Maß, in welchem uns eine Verwandtschaft der Lehren des einen und anderen Philosophen in den allerwichtigsten Beziehungen wahrschein-

---

seiner Verbindung mit dem Leibe in Zusammenhang bringt; und Aristoteles selbst spricht in der Nik. Eth. in klarem Worte aus, daß beim Ausschluß jeder Täuschung auch jede moralische Verirrung ausgeschlossen sei. Die Verlegenheit, die Aristoteles durch Aufgeben der für ihn ganz nutzlos gewordenen Präexistenzlehre sich ersparte, war also keine geringe, ja hätte sich, man darf sagen, zu einer für ihn geradezu unüberwindlichen gesteigert, während bei der Annahme, der Mensch sei bei seiner Erzeugung auch seiner noetischen Seele nach neu entstanden, (wenn, wie ich sowohl in dieser Schrift, als in der „Aristoteles und seine Weltanschauung" nachgewiesen, ein unabhängiges Entstehen für den Nus gar nicht möglich war), seine zeitweilige Verbindung mit dem Leibe ohne alle Schwierigkeit teleologisch sich rechtfertigt.

[1] Instruktiv ist hier auch die Stelle De Coel. I, 10. 279, b, 34, wo Aristoteles sich mit jenen Anhängern Platons auseinandersetzt, welche nicht zugeben wollten, daß Platon auch nur die der körperlichen Welt von der Gottheit gegebene Ordnung in Wahrheit einen Anfang habe nehmen lassen. Nur der Übergang von Unordnung zu Ordnung wird hier als mit der Anfangslosigkeit unvereinbar verurteilt.

lich dünkt, von vornherein gegen eine solche Annahme sträuben.

Doch alles dieses Widerstreben müßte ein Ende haben, wenn es wahr wäre, daß, wie Zeller behauptet, der Nus schon im Samen des Vaters vorbestanden hätte; denn dann wäre wirklich eine Präexistenz, und somit, wie wir eben zugaben, auch eine ewige Präexistenz von Aristoteles gelehrt worden. Gerade diesen Punkt aber glaubt Zeller im Hinblick auf die platonische Lehre aufs neue wahrscheinlich machen zu können, indem schon Platon die noetische Seele zunächst in den Samen des Vaters habe eingehen lassen.

Lehrt aber Platon wirklich in den von Zeller zitierten Worten, was Zeller ihn hier lehren läßt? — Bei dieser Frage kommt alles darauf an, ob das Wort „*γονή*", das bei Aristoteles zu einer Art terminus technicus für den männlichen Samen geworden ist, von anderen griechischen Schriftstellern aber gewöhnlich in anderer Bedeutung gebraucht wird, an dieser Stelle, die bei Aristoteles übliche Bedeutung habe oder nicht. Es wäre in der Tat, glaube ich, das einzige Mal, daß es in einem der echtplatonischen oder Platon imitierenden Dialoge in diesem Sinne verwendet wäre. In den Gesetzen (967 D) gebraucht es Platon im Sinne von Erzeugung, und der pseudoplatonische Axiochus (371 C) verwendet es zur Bezeichnung sprossender junger Pflanzen.

Der Verdacht, daß Zeller hier Platon mißverstanden habe, der schon hiedurch geweckt wird, zeigt sich aber auch, wenn wir auf den Zusammenhang achten, aufs vollkommenste bestätigt. So vor allem dadurch, daß im Phädrus *γονὴ ἀνδρὸς* und *φύσις θηρεία* einander gegenübergestellt werden; *γονὴ* und *φύσις* erscheinen hier wie gleichbedeutende Ausdrücke. Es wird ja doch einer nicht sagen wollen, Platon habe die Seele beim Eingang in einen Tierleib direkt in die tierische Leibesfrucht, bei der eines Menschen aber in den väterlichen Samen eingehen lassen. Und gerade auch da, wo er im Timäus vom Eingang der Seele in den menschlichen Leib spricht, wendet er den Ausdruck *φύσις* an, indem er nicht bloß wieder von

φύσις θήρειος spricht, sondern dieser eine φύσις γυναικὸς zur Seite stellt. Daß der Ausdruck φύσις mit dem Ausdruck γονὴ nur, wenn dieser für Erzeugung oder Erzeugnis steht, nicht aber wenn er den männlichen Samen bezeichnet, gleichbedeutend sein kann, ist offenbar.

Noch mehr. Sowohl die Stelle des Phädrus als die des Timäus zeigt, daß das, worein die Seele zunächst gepflanzt wird, ein Körper ist, für den es nicht bloß bereits entschieden ist, ob er zur Bildung eines Menschen oder Pferdes oder anderen Tieres, sondern auch, ob er zu der eines Mannes oder Weibes führen werde. Schon das erstere hätte Platon nicht wohl annehmen können, wenn er mit γονὴ den männlichen Samen gemeint hätte, da der Same des Hengstes manchmal zur Erzeugung eines Maulesels führt. Noch viel unwahrscheinlicher aber ist es, daß er zwei besondere Arten von männlichem Samen, von denen der eine zur Erzeugung von Knaben, der andere zur Erzeugung von Mädchen diene, angenommen habe. Und jedenfalls würde ihn dies zu Aristoteles, dessen Lehre hier der platonischen verwandt erscheinen sollte, in den ausgesprochensten Gegensatz bringen. Nichts ist deutlicher, als daß dieser sich den Geschlechtsunterschied in eben dem Momente aussprechen läßt, in welchem die reifende Leibesfrucht ihre definitive substanzielle Form, die menschliche also die sie vollendende menschliche Natur erhält.[1] Vor diesem Augenblick ist die Verbindung der Seele mit dem Keime auch nach Platon nicht eingetreten; natürlich aber auch nicht später. Und so fällt denn schon nach Platon die Einpflanzung der noetischen Seele mit dem Augenblick zusammen, wo die menschliche Leibesfrucht zum wirklichen Menschen wird.

Will man dafür noch eine weitere Bestätigung, so kann sie der Vergleich mit der Weise, wie Platon die Weltseele in die Welt eingehen läßt, bieten. Auch hier hatte die Seele nach ihm schon bestanden, ehe irgend etwas von der Ordnung

[1] Vgl. De Gen. An. I, 18. 723, a, 33; II, 4. Anf. des Kap. Dafür, daß er im Samen nicht gegeben, vgl. auch noch Met. *I*, 9. 1058, b, 23.

der sinnlichen Welt begann. Allein darum läßt sie Platon doch nicht in den chaotischen Zustand eintreten. Erst mußte die Wohnung für sie entsprechend hergerichtet sein, dann sollte sie von ihr bezogen werden. Sie wird recht eigentlich wie in einen für sie schon bestellten Garten eingepflanzt. Dem ist es nun ganz analog, wenn Platon, obwohl er die Seele des einzelnen irdischen Lebewesens dem Leibe präexistierend denkt, zu ihrer Aufnahme erst den Zeitpunkt abwartet, in welchem derselbe zur passenden Wohnung für sie eingerichtet ist; also daß sie nach ihm nicht schon in die Samenflüssigkeit, sondern erst in den vollendeten Fötus eintritt.

Und so kommen wir denn zu dem für Zeller, wenn er die Veröffentlichung dieser Abhandlung erlebt hätte, gewiß sehr überraschenden Resultat, daß, je mehr man auch der Übereinstimmung in bezug auf den Zeitmoment des Eintritts der noetischen Seele und dem Umstand, ob sie direkt in den Embryo oder zunächst in den Samen eingehe, Bedeutung beilegt, um so mehr unsere Auffassung des Aristoteles im Vergleich mit der seinigen jenen Vorteil der größeren Wahrscheinlichkeit zeigt, welcher ihr aus einer Verwandtschaft mit der platonischen erwachsen kann.

Noch eins. Zeller hat sich aufs heftigste dagegen gesträubt, den Ausdruck „göttlicher Samen" im Sinn von „gottgegebener Samen" zu deuten, obwohl, selbst wenn der Nus mit dem Samen des Vaters in die Katamenien einginge, er doch diesem von irgendwelcher höheren Ursache gegeben sein müßte. Die vegetative Kraft des Vaters kann doch nicht eine Herrschaft über einen von Ewigkeit für sich bestehenden Nus ausgeübt und ihn in jenen Überschuß von Nahrungsstoff, als welchen Aristoteles den körperlichen Samen bezeichnet, einzugehen gezwungen haben. Wer anders also als ein höheres Wesen war dafür das wirkende Prinzip? Aber auch hier ist es bemerkenswert, daß schon Platon die noetische Seele geradezu als Saat Gottes bezeichnet. Wir hörten ja oben, wie er im Timäus (42 D) von dem Demiurgen sagt, er habe einen Teil von ihnen auf der Erde, einen Teil auf dem Monde und anderwärts ausgesäet (ἔσπειρε).

VI.

Es bleibt uns nun noch übrig, unsere sechste und letzte These gegenüber den kritischen Bemerkungen, mit denen Zeller auch sie nicht verschont, zu rechtfertigen. Ich hatte gesagt:

„Bei den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, lassen sich deutlich noch die Spuren derselben Lehre erkennen".

Von dieser These gilt natürlich Ähnliches wie von der fünften. Die eine so wenig als die andere kann einen neuen zwingenden Beweis abgeben und nur, weil in unserem Falle der richtigen Auffassung große Vorurteile entgegenstehen, wollte ich neben den strengeren Beweisen auch auf diese Art der Empfehlung nicht verzichten. Da, wo es sich um Platon gehandelt hatte, schien Zeller meine Absicht auch wohl zu begreifen. Hier dagegen, wo ich auf eine Übereinstimmung hinweise, welche wegen des bekannten treuen Festhaltens jener beiden Schüler an allen wichtigeren Lehren des Meisters gewiß keine geringere bestätigende Kraft haben kann, verweilt er zunächst in längerer Erörterung[1] dabei, daß diese These, wenn auch richtig befunden, nicht eigentlich ausschlaggebend sein könne. Doch im Gegensatz zu dem, was man hienach erwarten möchte, will er dann auch in den Aussprüchen, die ich aus Theophrast und Eudemus erbringe, nur neue Bestätigungen seiner Auffassung finden.

1. Bezüglich des Theophrast bemerkt er: „was er bei Themistius über den Ursprung der menschlichen Vernunft sagt, stimmt mit der aristotelischen Ansicht, wie sich uns diese im obigen ergeben hat, überein. Theophrast wirft hier die Frage auf: *ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἔξωθεν ὢν καὶ ὥσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυής*; und er antwortete darauf: *ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον*; Das heißt: der Nus komme nicht erst zu

[1] a. a. O. S. 1053 f.

dem fertigen Menschen hinzu, sondern trete schon beim ersten Beginn seiner Entstehung unter die Elemente ein, aus denen er sich bildet, und diese Äußerung beweist, daß Theophrast die oben (S. 1042. 1053) als aristotelisch und platonisch nachgewiesene Annahme teilt, nach der er gleich mit dem Samen in den Fötus übergeht ... und wie Brentano (S. 33) behaupten kann, die Präexistenz des Nus werde von ihm ‚deutlich geleugnet', ist mir unverständlich."[1]

Ich stimme Zeller darin bei, daß er die Gründe, die mich zu dieser Behauptung führen, nicht zu verstehen fähig ist. Er hat eben Theophrast selbst, sowohl hinsichtlich des Sinnes einzelner Ausdrücke, als auch hinsichtlich der Bedeutung der ganzen von ihm aufgeworfenen Aporie und des Gedankens, in dem er die Lösung der Schwierigkeit findet, mißverstanden, obwohl ich das alles deutlich zu machen Sorge getragen hatte.

Vor allem ist bei ihm die Übersetzung von *συμπεριλαμβανόμενον* zu beanstanden. Dasselbe heißt „mitbegriffen", „mitbeschlossen", ähnlich wie das bei Aristoteles De Gen. An. II, 3. u. ö. gebrauchte *ἐμπεριλαμβανόμενον* „inbegriffen", „darin beschlossen" bedeutet.[2] Um die Bedeutung zu haben, die Zeller ihm gibt, müßte es vielmehr *συμπαραλαμβανόμενον* heißen, welchen Ausdruck wir De An. I, 2. 403, b, 22 in diesem Sinne gebraucht finden. Auch die Ausdrücke *ἐπίθετος* und *ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει* mißdeutet er, indem er in dem *ἐπὶ* und *πρώτῃ* eine Beziehung auf die Zeit des Eintretens erblicken will. In dem *ἐπεισιέναι* De Gen. An. II, 3. finden wir dasselbe *ἐπί*; dort aber hütet sich Zeller selbst sehr wohl, es auf die Zeit zu beziehen, indem es dann seine Auffassung geradezu widerlegen würde. Und unter *πρώτη γένεσις* versteht Platon im Phädrus nicht den Anfang der *γένεσις*, sondern die erste *γένεσις* im Gegensatz zu einer zweiten Erzeugung, welche

[1] a. a. O. S. 1054.

[2] Das *συμπεριλαμβανόμενον* unterscheidet sich von jenem *ἐμπεριλαμβανόμενον* nur dadurch, daß es auch das Verhältnis zu anderem, was inbegriffen ist und nicht bloß das zu dem, worin es begriffen ist, andeutet.

die schon früher einmal mit einem Leibe verbundene Seele abermals erfährt. Namentlich das *συμπεριλαμβανόμενον* im Sinne von *συμπαραλαμβανόμενον* zu deuten, dürfte schlechterdings unstatthaft sein.

Doch viel wichtiger ist es, daß die ganze Argumentation des Theophrast durch die Weise, wie Zeller die Worte deuten will, alle ihre Kraft verlöre. Denn was die von mir beanstandete Übersetzung des *συμπεριλαμβανόμενον* anlangt, könnte einer, da es selbst durch eine Korrektur an die Stelle des uns überlieferten „*συμπεριλαμβάνον*" getreten ist, sich schließlich zu einer noch weiter gehenden Abänderung des Textes entschließen und es durch *συμπαραλαμβανόμενον* ersetzen. Aber man beachte doch, um was es sich handelt! Theophrast hebt hervor, daß der Nus des Menschen zu seiner Natur gehörig, daß er dem menschlichen Leibe *συμφυὴς* sei, und er fragt, wie dies damit sich vereinigen lasse, daß er von außen (*ἔξωθεν*) und wie hinzugesetzt (*ὥσπερ ἐπίθετος*) sei, d. h. wie etwas, was zu einem anderen hinzugefügt worden ist, ohne zu ihm irgend welche verwandtschaftliche Beziehung zu haben. Und die Lösung der Schwierigkeit soll darin liegen, daß zwar an dem „von außen", dem *ἔξωθεν*, festgehalten, aber das *ἐπίθετον* geleugnet wird. So weit ist auch Zeller mit mir einig; er meint aber, zu dieser Leugnung komme man bereits, wenn man annehme, der Nus habe zwar von Ewigkeit als ein Ding für sich vorbestanden, sei aber statt im Augenblick, in welchem sich die embryonale Entwicklung vollendete, in dem, in welchem sich der Same bildete, aufgenommen worden. Ich frage nun, konnte hierin wirklich Theophrast eine Lösung der Aporie sehen? — Eines ist doch wohl jedenfalls klar, nämlich daß der Nus in den Samen wenigstens als ein *ἐπίθετον* und darum durchaus nicht als ihm *συμφυὴς* hineingekommen wäre. Und wie sollte dann seine vorgängige Anwesenheit in ihm irgendwie dazu dienen, begreiflich zu machen, daß er, der unabhängig von Ewigkeit bestehende und von dem Samen in gar keiner Weise modifizierte, wie auch umgekehrt keinen Einfluß auf ihn übende, zur Natur des durch den Samen und das in ihm enthaltene *πνεῦμα* in den Katamenien aufzubauenden Gebildes

gehören werde?[1] Als etwas ganz Fremdes ist er in den Samen gekommen, und was er damals gewesen, ist er geblieben, während nur der Samen, nachdem er sich vegetativ betätigt hat, in dem Neugebilde eine Auflösung erfährt. Der körperliche Samen wie die Katamenien stammten auch von etwas, was selbst die menschliche Natur hatte, und so begreift sich leicht, daß, was durch sie entsteht, so weit es sich aus ihnen entwickelt, zur gleichen menschlichen Natur gehörig ist, und so denn auch bei der vegetativen und sensitiven Seele des Erzeugten, welche durch die Fortentwicklung des Embryo selbst ihren Anfang nehmen. Aber nicht so beim Nus, der nicht durch Entwicklung aus der Materie in den Fötus hineinkommt; und das eben ist, was Aristoteles De Gen. An. II, 3. als *θύραθεν* hineinkommend bezeichnet hatte und Theophrast hier als *ἔξωθεν ὄν* bezeichnet. Aber ein doppeltes *ἔξωθεν* war nach dem, was wir früher erörterten,[2] denkbar; eines, welches ein schon früher ohne jede Beziehung zum Leib Bestehendes in die Verbindung mit der Leibesfrucht brachte, und ein anderes, welches den Menschen durch schöpferische Mitwirkung der Gottheit den Nus als Teil der menschlichen Seele seinen Anfang nehmen ließ. Er war dann nicht durch Entwicklung aus der Materie hervorgegangen, aber doch für das Produkt dieser Entwicklung von vornherein bestimmt; und seine Zugehörigkeit zur selben Natur erscheint darum noch ebenso begreiflich, als wenn er, wie die vegetative und sensitive Seele, von innen stammte. So ist es denn aus inneren Gründen geboten, das *συμπεριλαμβανόμενον*, welches sagt, daß der Nus in der Erzeugung des Menschen mitbegriffen sei, d. h. daß der Mensch bei seinem Entstehen nicht bloß seinen leiblichen Gliedern und seiner vegetativen und sensitiven Seele nach, welche durch die Entwicklung aus der Materie ihren Anfang nehmen, sondern auch seinem noetischen Teile nach, von welchem dies nicht gilt, neu entstehe, daß also der Nus nicht minder als die anderen in dem Werdeprozeß begriffen sei, festzuhalten.

[1] Vgl. dazu das oben S. 58 f. Gesagte.

[2] Vgl. oben S. 51 ff.

Es ist hier der Ort, nachträglich auf eine an früherer Stelle gemachte Bemerkung Zellers Rücksicht zu nehmen, die ich, da sie nicht polemisch gegen mich gerichtet war, zunächst hatte übergehen können. S. 1050 sagt er von Aristoteles zur Zeit seines reiferen Philosophierens: „Seine Auffassung der Seele und ihres Verhältnisses zum Leibe verbot ihm die Vorstellung, daß die Seele, welche die Entelechie eines Leibes von dieser bestimmten Beschaffenheit ist, die eines anders beschaffenen werden könnte: die Seelenwanderung mußte aufgegeben werden." Zeller will es also hier als eine Unmöglichkeit darstellen, daß ein Nus, welcher einmal mit einem menschlichen Leibe von individuell bestimmter Beschaffenheit zur selben Natur gehört hat, auch mit einem menschlichen Leibe von anderer Beschaffenheit in ein gleich inniges Verhältnis trete. Warum aber dies? Hat die frühere Verbindung eine bleibende Veränderung in ihm zurückgelassen? Oder ist ein Nus von Ewigkeit her gerade nur einer individuell bestimmten Leibesbeschaffenheit angepaßt? — Das erste erscheint ausgeschlossen; in dem zweiten dagegen läge doch gewiß eine ganz merkwürdige Zusammenstimmung eines von Ewigkeit bestehenden reinen Geistes mit einer gewissen im Lauf der Zeit nur einmal auftretenden Kombination der Elemente. Nicht durch die Aufnahme im Samen wäre dieselbe ja dem Nus gegeben worden und nicht durch den Aufenthalt in den Katamenien während der Entwicklung des Fötus; denn in solchem Falle würde der Nus kein Hindernis finden, in andere Samen und in andere Katamenien eingehend, die Fähigkeit zur natürlichen Zugehörigkeit zu einem anderen Leibe zu erwerben. Doch es finden sich bei Zeller Äußerungen, aus welchen es sich ersehen läßt, daß er hierauf erwidern würde, der Nus eines Menschen habe nach Aristoteles zwar von Ewigkeit vorbestanden, sei aber damals noch gar kein individueller Nus, sondern nur als etwas Allgemeines für sich bestehend gewesen. Seine Individualität empfange dieses Allgemeine erst bei seiner Verbindung mit der Natur eines Menschen. Aber welche Ungeheuerlichkeit läge hierin! Welcher Widerspruch, insbesondere auch gerade gegen die überzeugtesten Überzeugun-

gen eines Philosophen, der nichts heftiger als den realen Bestand eines Universale als Universale bekämpft! Doch das Verkennen der schöpferischen Kraft, welche Aristoteles seiner Gottheit zweifelsohne zuschrieb, läßt Zeller ja nicht bloß an dieser Stelle das System des Philosophen zu einem Konglomerat von Widersprüchen werden.[1]

So haben wir denn gesehen, wie Zeller nur durch eine vollständige Mißdeutung der Worte Theophrasts sie als im Einklang mit seiner Auffassung der aristotelischen Lehre von der intellektiven Beseelung darstellen konnte, da sie, richtig verstanden, nicht für, sondern gegen den Vorbestand des Nus sprechen.

Befremdlicher noch ist die Weise, wie er in seiner „Philosophie der Griechen" bei der Besprechung des metaphysischen Fragments von Theophrast zu dem Ergebnis kommt, daß

[1] Es ist klar, daß, da der Mensch im Augenblick des Todes nur dem Leibe nach korrumpiert, der noetischen Seele nach aber keine substanzielle Umwandlung erfährt, der Nus des einzelnen Menschen noch ferner jene individuelle Besonderheit behält, welche ihn im Unterschied von allen anderen zur Vereinigung mit diesem individuellen Menschenleibe tauglich macht. So zeigen sich denn die abgeschiedenen menschlichen Nus noch individuell verschieden in Rücksicht auf die individuelle Verschiedenheit der Leiber, mit denen sie vereinigt waren und denen sie bei ihrer Schöpfung selbst zugeordnet worden sind. Zugleich aber zeichnet sie gemeinsam das vor anderen reinen Geistern aus, daß sie eine natürliche Hinordnung zu irgendwelchem menschlichen Leibe besitzen. Und in Rücksicht auf die spezifische Übereinstimmung dieser menschlichen Leiber kann man in gewissem Sinne von einer ihnen auch nach dem Tode verbleibenden Gleichheit der Spezies sprechen, während sonst von ihnen wie von allen reinen Geistern, die keine natürliche Hinordnung zur Verbindung mit einem Leibe haben, gesagt werden müßte, daß nicht mehrere von einer Spezies existieren könnten, vielmehr jeder vom anderen der Art nach verschieden sei. Hiedurch erledigt sich ein, wenn nicht von Zeller, doch von anderer Seite, neuerlich erhobenes Bedenken dagegen, daß nach Aristoteles der Nus des Menschen bei seinem Tode anders als in bloßer Allgemeinheit erhalten werde. Es sei zugleich auch noch bemerkt, daß, wenn Aristoteles von den reinen Geistern, welche die Sphären bewegen, glaubt, daß jeder von anderer Spezies sei, er auch hier nicht der Meinung ist, sie seien nicht wahrhaft Individuen, sondern nur, sie seien, weil vollkommen und bis zur letzten Differenz intelligibel, durch ihre letzte Differenz nicht bloß individualisiert, sondern auch spezifiziert.

derselbe ganz mit Aristoteles (und natürlich mit dem, wie Zeller ihn darstellt), im Einklang sei. Denn da finden sich Stellen, die noch unverkennbarer gegen seine Auffassung zeugen, wie denn z. B. Theophrast dort die Gottheit als *τὸ πρῶτον θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον* bezeichnet. Gewiß war sie also nach Theophrast nicht etwas, was keine Vielheit von Dingen denkt noch will. Wie also kommt Zeller unter solchen Umständen dennoch zu jenem Ergebnis? — Ich bedaure, es sagen zu müssen: nur dadurch, daß er bei seinem Referate die betreffenden Stellen einfach ausschaltet.[1]

Soviel über die Übereinstimmung mit Theophrast.

2. Was Eudemus anlangt, hatte ich mich auf eine Stelle der Eudemischen Ethik bezogen, welche meiner Erklärung des fünften Kapitels im dritten Buche von der Seele zur Bestätigung dient. Hier und dort wird von dem wirkenden Prinzip unseres Erkennens gesprochen, und da im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele der *νοῦς ποιητικός*,

[1] Ich machte darauf aufmerksam, daß „*ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει*“ bei Platon auf die erstmalige Verbindung der Seele mit dem Leibe geht. Von Theophrast ist nicht anzunehmen, daß er an eine mehrmalige Verbindung geglaubt habe. Doch da wir in dieser Stelle nur ein Fragment aus seiner Physik besitzen, so wäre es denkbar, daß in dem, was der Stelle vorausgeht, über die Frage nach dem Vorkommen einer Palingenese noch nichts entschieden war. Sie könnte ja nach Aristoteles, wenn es je wieder zu derselben materiellen Vorbereitung käme, für welche der Nus, als er den Anfang nahm, bestimmt war, an und für sich recht wohl stattfinden, und außer der Unwahrscheinlichkeit, die in der Wiederkehr einer so genau übereinstimmenden Kombination erblickt werden müßte, spricht dagegen nur die zuvor von uns berührte Erniedrigung, die er, nach Aristoteles ganz ebenso wie nach Platon, bei seiner Rückkehr in die Körperwelt erfahren würde. Doch Theophrast konnte auch ohne Rücksicht auf eine denkbare zweite Geburt von der Erzeugung im engeren Sinne als einer ersten sprechen, nicht bloß an und für sich, weil ihr keine vorhergeht, sondern auch im Hinblick auf jene Art von Regeneration, welche der menschliche Leib, wie schon Platon öfter hervorhebt, während des Lebens fort und fort erfährt. In dieser Regeneration, welche auch Aristoteles einmal als *γένεσις* bezeichnet (vgl. Hist. An. VII, 1. 581, a, 1), haben wir natürlich, so wenig als es bei der eigentlichen Palingenese der Fall sein würde, eine Erzeugung, welche den Nus mitbetrifft.

im vierzehnten Kapitel des siebenten Buches der Eudemischen Ethik aber Gott als solches bezeichnet wird, so haben dies manche Ausleger als einen Beweis dafür betrachtet, daß diejenigen Recht gehabt hätten, welche schon in älteren Zeiten den *νοῦς ποιητικὸς* mit der Gottheit identifizierten. Bei genauerer Beachtung findet man aber, daß dies unmöglich ist. Der *νοῦς ποιητικὸς* wird ja De An. III, 5. 430, a, 15 als eine ἕξις, also als eine akzidentelle Form der Seele charakterisiert. Doch an einer späteren Stelle desselben Kapitels wird allerdings von einem wirkenden Prinzip gesprochen, welches, ewig wirklich erkennend, allem Wissen, das bald in Möglichkeit bald in Wirklichkeit ist, als erstes wirkendes Prinzip vorangehe. So schwer es sich verkennen läßt, daß mit diesen Worten auf die Gottheit hingewiesen wird, so hatte Zeller diese Deutung doch nicht recht gelten lassen wollen. Und da ist es denn eine willkommene Bestätigung, daß Eudemus, indem er das erste Prinzip einfach mit Namen nennt, jede Ausflucht kurz abschneidet. Es war auch leicht zu zeigen, daß, wenn der *νοῦς ποιητικὸς* als nähere, die Gottheit aber als erste wirkende Ursache unseres Erkennens dargestellt wird, Gott als die Ursache für den *νοῦς ποιητικὸς* und die Natur unseres intellektiven Teiles überhaupt erscheint, und daß er, da dieser immateriell ist, als schöpferische Ursache dafür gedacht werden muß.

Hören wir nun, was Zeller dagegen bemerkt. Nach einem kurzen, nicht eben sehr lichtvollen Bericht über meine Argumentation fährt er S. 1054 fort: bei Eudemus „handelt es sich nicht um den Ursprung des Nus, sondern um die Frage nach dem Prinzip, durch welches die Seele in Bewegung gesetzt wird.“ Doch „wenn Eudemus sagt, in letzter Beziehung sei es Gott, der unsere Seele bewegt, so soll dies [nach Brentano] nur bedeuten können: er bewege die Seele, wiefern er den Nus geschaffen habe, der sie bewege. Aber warum denn gerade dieses und nur dieses? Bewegen heißt doch nicht hervorbringen. Gott bewegt unsere Seele, wenn er ihre Tätigkeit hervorruft. Dies würde er aber dadurch, daß er ihren vernünftigen Teil gegeschaffen hat, noch nicht tun; damit hätte er ihr die Be-

dingungen ihrer Tätigkeit gegeben, aber diese selbst noch nicht bewirkt. Daß er die Seele bewege, kann Eudemus nur dann sagen, wenn er der Meinung ist, sie erhalte durch ihn Anstoß zu ihrer Tätigkeit."

Ich antworte: das Bedenken, das Zeller hier erhebt, erledigt sich ohne weiteres, sobald man nur nicht aus dem Auge verliert, was Aristoteles über die wirkende Ursache natürlicher Bewegungen lehrt, und sich klar macht, daß es sich gerade auch in unserem Falle um eine natürliche Bewegung handelt. Eine natürliche Bewegung soll nach Aristoteles die des Feuers nach oben, die der Erde nach unten sein; als wirkende Ursache derselben gilt ihm aber, wenn man nach der eigentlichen Ursache (der Ursache per se, nicht per accidens) fragt, das, was dem betreffenden Körper die Natur gibt, indem es ihn erzeugt. Wir haben davon schon im früheren gesprochen und haben es dazu benutzt zu zeigen, daß, da auch die rotierende Bewegung einer Himmelssphäre nach des Aristoteles ausdrücklicher Erklärung ihr ebenso natürlich ist wie dem Element des Feuers die Bewegung nach oben und dem Element der Erde die Bewegung nach unten, hieraus aufs klarste hervorgeht, daß der Geist, der nach ihm für die Sphäre die Ursache der rotierenden Bewegung ist, von ihm auch als die Ursache ihrer Substanz angesehen wird. Dem Begriff der Bewegung wird nun hier von Eudemus, wie öfter (wir haben es gesehen) auch schon von Aristoteles, das Erkennen untergeordnet und gewiß nicht, um sie zu gewaltsamen, sondern zu den natürlichen Bewegungen zu zählen. Erklärt doch Aristoteles in den Anfangsworten der Metaphysik, daß alle Menschen von Natur nach dem Wissen begehren (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*) und vergleicht im achten Buch der Physik (Kap. 4. 255, b, 2 ff.) den Vorgang beim Erkennen mit dem Vorgang bei der natürlichen Bewegung der Elemente. An jeden intellektuellen Habitus, sagt er, knüpfe sich als Folge die Bewegung des betreffenden Erkennens, wie an die Natur der Elemente die betreffende örtliche Bewegung, und so trete denn auch die eine wie die andere ohne weiteres ein, sobald (was durch eine Ursache der

Bewegung per accidens geschieht) die etwa vorhandenen Hindernisse beseitigt werden. Wie dies von den erworbenen Habitus gilt, so von der nicht erworbenen, sondern von Anfang an inwohnenden ἕξις des *νοῦς ποιητικός*. Daher denn auch die von Aristoteles De An. III, 4. 430, a, 5 und von Theophrast in dem schon erwähnten auf den *νοῦς ποιητικὸς* bezüglichen Bruchstück der Physik erhobene Frage, welchen Hindernissen es denn zuzuschreiben sei, daß wir nicht immer denken. Ist es nun aber gewiß, daß Aristoteles das Erkennen nicht minder als die Bewegung der Elemente und die Rotation der Sphären zu den natürlichen Bewegungen gerechnet hat, so zeigt sich, daß die Gottheit, indem sie für das wirkende Prinzip des Erkennens des Nus, eben dadurch auch für seine Ursache der Substanz nach erklärt wird; und an der Berechtigung dessen, was ich gesagt habe, ist darum nicht mehr zu zweifeln.

Doch Zeller will seine Behauptung, daß Eudemus hier nichts gesagt habe, was darauf hindeute, daß Gott den Menschen seinem intellektiven Teile nach schöpferisch hervorgebracht hat, auch noch durch den Vergleich mit einer anderen Stelle der Eudemischen Ethik bestätigen. Geben wir ihm also nochmals das Wort. „Und daß dies seine Meinung ist", sagt er, „läßt sich um so weniger bezweifeln, da er uns c. 15. 1249, b, 7 ff. auch sagt, in welcher Weise Gott die Seele bewege. Wie alles, lesen wir hier, so müsse auch der Mensch seiner *ἀρχή*, dem ihn beherrschenden nachleben. Diese sei aber ein doppeltes: wie der Kranke teils von der Heilkunst beherrscht werde, die ihm gebietet, was er zu tun hat, teils von der Gesundheit, als dem Zwecke, dem die Heilkunst dient, so verhalte es sich auch beim Erkennen. Gott beherrsche den Menschen nicht, indem er ihm Befehle erteile, sondern indem er das sei, um dessen willen die Vernunft befiehlt (*οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός, ἀλλ' οὗ ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει*). Gott bewegt also den Nus und durch ihn die Seele, wiefern er als der höchste Gegenstand des Erkennens die Tätigkeit der Vernunft hervorruft, welche ihrerseits unser ganzes Verhalten beherrscht, indem sie (nach 1249, b, 16 f.) den Wert oder Unwert unserer Handlungen nach

ihrem Verhältnis zur Gotteserkenntnis beurteilt. Dies stimmt aufs beste zu dem aristotelischen Satze, daß das Denkende von dem Gedachten bewegt werde; wie es auch mit der aristotelischen Lehre über die Bewegung der Welt durch die Gottheit (s. o. S. 1051, 2) übereinstimmt, daß Gott die Seele nach Eudemus ebenso bewegt wie das Weltganze, denn in beiden Fällen bewegt er, indem er als das οὗ ἕνεκα die Bewegung hervorruft. Aber von einer Erschaffung des menschlichen Geistes durch die Gottheit findet sich hier so wenig wie dort eine Spur."

Ich antworte: hier reiht sich Mißverständnis an Mißverständnis, und wenn wir diese, eines um das andere, nachgewiesen und behoben haben werden, so wird jeder leicht erkennen, daß die Weise, wie Zeller diese Stelle zu der vorigen, beträchtlich davon abstehenden in Beziehung bringen will, ganz unstatthaft ist.

Vor allem hat Zeller unrecht, wenn er sagt, Eudemus lehre hier, es „müsse der Mensch seiner ἀρχή, dem ihn Beherrschenden, nachleben". Nicht von einem Müssen, von einem Sollen ist die Rede. Ist es doch kein Muß, sondern nur ein Soll, den Vorschriften der Ethik nachzuleben, und so denn auch nicht ein Muß, sondern ein Soll, das theoretische Leben und insbesondere die Betrachtung des Göttlichen über alles wert zu halten und sein ganzes Leben zur bestmöglichen Erreichung dieses Zieles einzurichten. Das aber ist es, worum es sich im fünfzehnten Kapitel des siebenten Buches der Eudem. Ethik handelt. Eudemus verweilt hier nämlich, ähnlich wie es auch die Magna Moralia I, 35. 1198, b, 8—20 tun, bei einer Frage, die Aristoteles selbst im sechsten Buche der Nikom. Ethik, wo er die intellektiven Tugenden und insbesondere die φρόνησις und die σοφία in bezug auf ihre Würde vergleicht, bespricht. Es könnte einer meinen, die φρόνησις sei höher zu stellen, weil sie durch ihre Vorschriften all unser Tun zu regeln hat. Doch wenn sie in dieser, so ist in einer anderen Weise die σοφία das, was in letztem Betracht maßgebend sein soll. Lehrt uns doch die φρόνησις die Weisheit über alles lieben, sie in allem zum letzten Ziel unserer Bestrebungen machen. So ist denn, wo die φρόνησις

als etwas, was Vorschriften gibt, die Weisheit als das, zu dessen Erreichung sie gegeben werden, maßgebend. Das aber ist die Glückseligkeit selbst, während die Erkenntnis der Vorschriften nur als ein Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit erscheint. Und so ist denn die Frage nach dem relativ höheren Wert zugunsten der Weisheit zu entscheiden.

Diese Lehre, die bei Aristoteles und auch in den Magna Moralia in einer Weise ausgesprochen wird, die jedes Mißverständnis ausschließt, gibt uns nun Eudemus in einer Fassung, die, wie das Beispiel von Zeller zeigt, zu Mißdeutungen führen kann. Weil die Weisheit darin besteht, Gott als erstes Prinzip aller Dinge zu erkennen und sie aus ihm als letztem Grunde zu begreifen, so sagt er im selben Sinne, wie Aristoteles lehrt, daß die Weisheit als letztes Ziel maßgebend sein solle, Gott habe als οὗ ἕνεκα unser ganzes Leben zu beherrschen. Zeller bemerkt nicht, daß es sich hier um ein Beherrschen handelt, das nur bei den Edelsten und Besten und auch bei diesen vielleicht nicht durchwegs gefunden wird, und konfundiert es daraufhin mit einem Einfluß, den die Gottheit, durch ihre Vollkommenheit auf alle Dinge in jener unbewußten Weise üben soll, die Zeller dem aristotelischen Gotte zuschreibt, während Aristoteles selbst, wie wir sahen, sie als ein leeres Gerede verdammt. Jenes Begehren der ganzen Natur nach Gott, zu welchem gewiß auch das natürliche Begehren des Menschen nach dem Wissen gehört, von dem der Anfang der Metaphysik spricht, ist ja nichts anderes als ein Hingeordnetsein durch den Verstand und Willen des göttlichen Werkmeisters. Wir sehen in dem neuen Mißgriff, den Zeller bei der Interpretation des Eudemus macht, vor dem freilich ein Vergleich mit den Parallelstellen ihn noch hätte schützen können, zu was für weiteren Verwirrungen eine falsche Auffassung dieses allgemein maßgebenden Gedankens zu führen droht.

Und was bekommen wir nicht auch sonst noch Erstaunliches zu hören! Zeller sagt: „Gott bewegt den Nus und durch ihn die Seele, wiefern er als der höchste Gegenstand des Erkennens die Tätigkeit der Vernunft hervorruft . . .“

Dies ist so wenig richtig, daß vielmehr nach Aristoteles die Gottheit für unsere Vernunft, so lange wir das irdische Leben führen, niemals Gegenstand wird; vielmehr läßt er den Verstand alle *νοητά*, die er außer sich erfaßt, in den Phantasmen erfassen, und es ist klar, daß von diesen der Gottesgedanke nicht abstrahiert werden kann. Würde es zu einer Tätigkeit der Vernunft erst dadurch kommen, daß Gott für sie Gegenstand wird, so könnte dieselbe in diesem Leben niemals einen Anfang nehmen. Und wenn es auch nach Aristoteles, wie wir gesehen haben, etwas anderes ist, nicht Gegenstand der Erkenntnis und gar nicht erkannt zu sein, so ist es doch klar, daß auch jenes Erkennen Gottes, zu dem wir schon auf Erden gelangen können, wenn auch ein Erkennen der an sich ersten Wahrheit, keineswegs für uns das erste Erkennen ist, da es vielmehr nach dem Satze, daß die Ordnung der Erkenntnis des an sich und des für uns Früheren und Späteren sich umgekehrt zueinander verhalten, relativ spät eintritt. Und so müssen wir uns denn auch wohl hüten, seinen Einfluß mit dem, welcher im fünften Kapitel des dritten Buches von der Seele der Gottheit als wirkendem Prinzip alles Erkennens zugeschrieben wird, zu konfundieren.

Noch eines. Zeller trägt, wie wir sehen, die ganze Lehre von dem Wirken Gottes, das unbewußt stattfinden und eigentlich nur darin bestehen soll, daß anderes sich begehrend ihm zuwendet, zum Behufe der Erklärung von Eth. Eud. VII, 14. auch in Eudemus hinein. Dem gegenüber darf ich nicht unerwähnt lassen, daß auch außer der von mir zu besonderem Zwecke angezogenen Stelle noch vieles andere in der Eudemischen Ethik sich findet, was im allgemeinen mit der Gotteslehre des Zellerschen Aristoteles nicht stimmt. Vor allem muß schon das auffallen, daß gerade solche Stellen, welche, da sie expressis verbis von einer Providenz Gottes sprechen, nach Zeller von Aristoteles nicht ernst gemeint sein sollen, bei Eudemus wiederkehren. Nimmt auch dieser sie nicht ernst? — Dies annehmen, hieße nicht bloß eine Übereinstimmung in den Lehren, sondern auch in den schriftstellerischen Unarten dem Schüler in bezug auf den Meister zuschreiben. Ich

füge hinzu, daß dieselbe Seltsamkeit auch dem Verfasser der Magna Moralia eigen genannt werden müßte. Nehmen aber diese beiden treuen Anhänger die Lehre ernst, so spricht dies gewiß aufs neue dagegen, daß sie bei Aristoteles selbst nicht der treue Ausdruck seiner Überzeugung war.

Ferner finden wir Eudemus von einer *θεία εὐτυχία* sprechen; was aber ist unter dieser von Gott empfangenen und doch zufälligen Glücksgabe zu denken? — Damit, daß sie zufällig genannt wird, ist gesagt, daß sie nicht aus einem eigenen natürlichen Begehren nach der Gottheit stammt. Wenn sie nun trotzdem als gottentstammt bezeichnet wird, so ist unter dem „von der Gottheit empfangen werden" notwendig etwas anderes zu denken als „ein durch natürliches Begehren nach der Gottheit dazu Gelangen".

Endlich verrät sich bei Eudemus noch ganz besonders eine Neigung, außerordentliche und wunderbare Eingriffe Gottes in unser Seelenleben anzunehmen, worauf man oft als auf eine Eigenheit, die ihn von Aristoteles scheide, aufmerksam gemacht hat. Der Umstand, daß solche angebliche wundersame Auszeichnungen gerade Minderwertigen in besonders reicher Zahl zuteil werden würden, der Aristoteles (De Div. p. Somn.) abhält, den Berichten zu glauben, beirrt ihn nicht. Die Differenz, die hier bestehen mag, würde aber zu einem klaffenden Abgrund vertieft und erweitert, wenn Aristoteles nicht bloß nicht an jene besonderen wunderbaren Eingriffe, sondern überhaupt nicht an eine Werktätigkeit Gottes geglaubt hätte. Und so haben wir denn in Eudemus wie in Theophrast nicht bloß im besonderen, was die Entstehung des Nus anlangt, sondern auch im allgemeinen eine Bestätigung dafür, daß die ganze Auffassung Zellers vom Denken und Wirken des aristotelischen Gottes falsch ist.

Ich habe aufs neue in eingehendster Untersuchung bei der Sicherung des aristotelischen Kreatianismus verweilt. Es geschah dies im Bewußtsein der Wichtigkeit der Aufgabe.

Wer hier die Lehre des Aristoteles mißversteht, der ist so wenig imstande, sich von seiner Weltanschauung in ihren wesentlichsten Zügen eine auch nur annähernd entsprechende Vorstellung zu bilden als von der Platons, wenn er bei diesem die Lehre von der Präexistenz der Seele aus dem Systeme ausschaltet. Wie man jetzt gewöhnlich die Metaphysik des Aristoteles darstellt, erscheint sie als ein verworrener Knäuel von Widersprüchen. Wer aber in unserer Frage das richtige Verständnis gewonnen hat, der wird wohl vorbereitet sein, seinen ganzen großartig angelegten Optimismus, der hinter dem unseres Leibnitz an Konsequenz und Schönheit keineswegs zurücksteht, sich anschaulich zu machen. Und er wird dann auch vielleicht begreifen, wie Aristoteles sich durch diese Erkenntnis der höchsten Glückseligkeit, deren das menschliche Leben überhaupt fähig ist, teilhaft glauben konnte.

Im Gegensatz zu denen, welche den Ergebnissen meiner Forschungen auf dem Gebiete der aristotelischen Metaphysik Beifall spendeten oder sie als Gegner einer ernsten Beachtung wert hielten, hat jüngst ein vielgelesener historisch-philosophischer Schriftsteller ihnen „Methodenlosigkeit" zum Vorwurf gemacht. Wer indes jene früheren oder auch diese neue Arbeit mit Aufmerksamkeit liest, dürfte es ihnen zuerkennen, daß sie keines der Mittel, über welche die vorgeschrittenste historische Methode verfügt, vernachlässigt haben. Ja, ich schmeichle mir, in bezug auf Kritik der Texte, Erklärung vieldeutiger Ausdrücke, Berücksichtigung des Zusammenhangs, Vergleich der Parallelstellen sowie der Lehren von Vorgängern und unmittelbaren Schülern mehr Sorgfalt bewiesen zu haben als je ein anderer vor mir. Nur von einem Mittel habe ich keinen Gebrauch gemacht (und gerade in dieser Unterlassung will man das Tadelnswerte finden), nämlich von dem, die scheinbaren Widersprüche des Aristoteles dadurch beheben zu wollen, daß ich zwischen solchen Stellen unterschied, in welchen er seine wahre Meinung ausspricht, und solchen, in welchen er in der gewissenlosesten Weise, sei es, um ein dialektisches Spiel zu treiben, sei es, um einer gegnerischen Meinung gegenüber bestehende Vorurteile aus-

zunützen, sie verschleierte und fälschte. Ich glaube aber, daß der Erfolg selbst mich rechtfertigt, wenn ich dieses Mittel verschmähte, indem ich ohne die absonderliche Hypothese, die einem solchen Verfahren zugrunde liegt, den Einklang herzustellen vermocht habe. Freilich kann es, wenn man die Rätsel, an welchen die aristotelischen Schriften so reich sind, lösen will, ohne die Bildung von Hypothesen nicht abgehen, und wie bei der Forschung auf anderen Gebieten der Wissenschaft wird dabei die Kühnheit der Hypothese kein Vorwurf sein, wenn nur dann bei ihrer Verifikation eine Behutsamkeit angewandt wird, die ebenso ängstlich genau ist, wie der erste Gedanke als ein mutiges Wagnis erschienen war. Ein bloß handwerksmäßiges Verfahren genügt nicht. Man muß möglichst dem Geist zu gleichen suchen, dessen unvollkommen ausgesprochene Gedanken man begreifen will. Mit anderem Worte, man muß das Verständnis anbahnen, indem man, ehe man als Historiker abschließt, zunächst selbst philosophierend dem Philosophen entgegenkommt.

166

Druckfehlerverzeichnis.

S. 7 Z. 14 v. u.	statt	ἐντελεχείᾳ	zu lesen		ἐντελεχείᾳ
S. 23 Z. 8 v. u.	„	ἔδει	„	„	εἴδει
S. 23 Z. 2 v. u.	„	ᾧν	„	„	ᾦν
S. 23 Z. 1 v. u.	„	ἐνεργείᾳ	„	„	ἐνεργείᾳ
S. 25 Z. 2 v. u.	„	αἰτίῶν	„	„	αἰτίων
S. 27 Z. 16 v. u.	„	ὅτεν	„	„	ὅθεν
S. 28 Z. 8 v. u.	„	ἄρχαί	„	„	ἀρχαί
S. 36 Z. 7 v. u.	„	ὁμως	„	„	ὅμως
S. 36 Z. 6 v. u.	„	πρώτῃ	„	„	πρώτῃ
S. 43 Z. 13 v. o.	„	τοῦς	„	„	τοὺς
S. 43 Z. 8 v. u.	„	ξῴων ξῇ	„	„	ζῴων ζῇ
S. 44 Z. 12 v. u.	„	ἀνώλετρος	„	„	ἀνώλεθρος
S. 59 Z. 17 v. o.	„	ξωτική	„	„	ζωτική
S. 60 Z. 22, 16 u. 4 v. u.	„	ξωτική	„	„	ζωτική
S. 61 Z. 2 v. u.	„	ὠ	„	„	ᾦ
S. 64 Z. 7 v. o.	„	ὠ	„	„	ᾧ
S. 73 Z. 15 v. u.	„	αγένητον	„	„	ἀγένητον.

Von demselben Verfasser erschienen:

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg i. Br. 1862, Herder. Preis M. 8.—

Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867, Kirchheim. (Vergriffen.)

Psychologie vom empirischen Standpunkt. I. Band. Leipzig 1874, Duncker u. Humblot. (Vergriffen.)

Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete. Wien 1874, Braumüller. (Vergriffen.)

Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. Wien, Pest und Leipzig 1876, Hartleben. Preis K. 0.50

Über den Creatianismus des Aristoteles. Wien 1882, Tempsky. (Vergriffen.)

Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Leipzig 1883, Duncker u. Humblot. Preis M. 1.—

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889, Duncker u. Humblot. Preis M. 2.80

Dasselbe in englischer Übersetzung unter dem Titel:

The Origin of the Knowledge of Right and Wrong

(translation by Cecil Hague). Westminster 1902, Constable.

Das Genie. Vortrag, gehalten im Saale des Ingenieur- und Architektenvereins in Wien. Leipzig 1892, Duncker u. Humblot. Preis M. 0.80

Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung. Vortrag, gehalten in der Gesellschaft der Literaturfreunde zu Wien. Leipzig 1892, Duncker u. Humblot. Preis M. 0.80

Über die Zukunft der Philosophie. Wien 1893, Alfred Hölder. Preis K. 2.—

Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart 1895, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. Preis M. 1.—

Meine letzten Wünsche für Österreich. Stuttgart 1895, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. Preis M. 1.20

Zur eherechtlichen Frage in Österreich. Berlin 1896, J. Guttentag. Preis M. 2.—

Krasnopolskis letzter Versuch. Wien 1896. Verlag „Die Zeit", Leipzig. In Kommission bei S. S. Arnd.

Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907. Duncker und Humblot. Preis M. 4.20

Aenigmatias, Neue Rätsel. Zweite, stark vermehrte Auflage. München 1909, Oskar Beck. Preis M. 3.50, Geschenkband M. 4.50

Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911, Quelle u. Meyer. Preis M. 3.—, gebunden M. 3.60

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1911, Duncker und Humblot. Preis M. 5.—

Verlag von Veit & Comp. in Leipzig.

GRIECHISCHE DENKER.

Eine Geschichte der antiken Philosophie.

Von

Theodor Gomperz.

Drei Bände. Lex. 8. Geh. 33 ℳ, geb. in Halbfranz 40 ℳ 50 ₰.

Jeder Band ist auch einzeln käuflich.

1. Band: Die Anfänge. Von der Metaphysik zur positiven Wissenschaft. Das Zeitalter der Aufklärung. 3. Aufl. 1911. Geh. 10 ℳ, geb. 12 ℳ 50 ₰.
2. Band: Sokrates und die Sokratiker. Platon. 2. Aufl. 1903. Geh. 13 ℳ, geb. 15 ℳ 50 ₰.
3. Band: Aristoteles und seine Nachfolger. 1. u. 2. Aufl. 1909. Geh. 10 ℳ, geb. 12 ℳ 50 ₰.

Ein Werk über das klassische Altertum, das selbst klassisch geworden ist, und in dem der berühmte Verfasser in glänzender Sprache und geistvoller Darstellung ein Bild des antiken Geisteslebens in seinen geschichtlichen und kulturhistorischen Zusammenhängen für die weiten Kreise der Gebildeten entworfen hat. Die Lektüre des herrlichen Werkes von Gomperz gehört zu den erlesensten geistigen Genüssen, deren wir teilhaftig werden können.

DIE APOLOGIE DER HEILKUNST.

Eine griechische Sophistenrede des fünften vorchristlichen Jahrhunderts.

Bearbeitet, übersetzt, erläutert und eingeleitet

von

Theodor Gomperz.

Zweite, durchgesehene Auflage.

Lex. 8. 1910. geh. 8 ℳ 50 ₰.

ARISTOTELES' POETIK

übersetzt und eingeleitet

von

Theodor Gomperz.

Mit einer Abhandlung:

Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles

von

Alfred Freiherrn von Berger.

8. 1897. geh. 3 ℳ.

BINDING SECT. JUL 16 1965

B
491
P8B7

Brentano, Franz Clemens
Aristoteles lehre vom ursprung des menschlichen geistes

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 08 14 10 008 7